

ПАЛЕОБАЛКАНИСТИКА И АНТИЧНОСТЬ



•Наука•

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ

ПАЛЕОБАЛКАНИСТИКА И АНТИЧНОСТЬ

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Ответственный редактор
доктор филологических наук
В.П. НЕРОЗНАК



МОСКВА "НАУКА" 1989

Редакционная коллегия:

доктор филологических наук *В.П. Нерознак*,
доктор филологических наук *В.Н. Топоров*,
кандидат филологических наук *Т.В. Цивьян*

Рецензенты:

доктор филологических наук *Б.А. Успенский*,
кандидат филологических наук *С.А. Иванов*

Палеобалканистика и античность / Ин-т славяноведения и балка-
П14 нистики, Ин-т языкознания; Отв. ред. В.П. Нерознак. — М.: Наука,
1989. — 254с.

ISBN 5-02-010950-9

В сборнике рассматривается ряд комплексных проблем с привлечением наиболее современных методов исследования: Балканы и М. Азия как наиболее вероятные ареалы прародины индоевропейцев, анализ древних цивилизаций Балкан и Средиземноморья в плане реконструкции духовной культуры, проблем дешифровки, структура текста и др. Сборник приурочен по тематике к VI Международному съезду по изучению стран Юго-Восточной Европы (София, 1989).

Для филологов, историков и широкого круга читателей, интересующихся проблемами духовной культуры.

П 4602020100-214 408-89, кн. 1
042 (02) — 89

ББК 81

The book deals with some problems concerning the ancient Balkan. These are: the Balkan and the Asia Minor as the most probable area of the Indo-European homeland; ancient civilizations of the Balkan and the Mediterranean as the source of the reconstruction of the spiritual culture; problems of the decipherment; structure of the text, etc. The subjects are in correspondence with the program of the VI International Congress of the South-East European Studies (Sofia, 1989).

The book is meant for philologists, historians and for the general public interested in the modern interpretation of the spiritual culture.

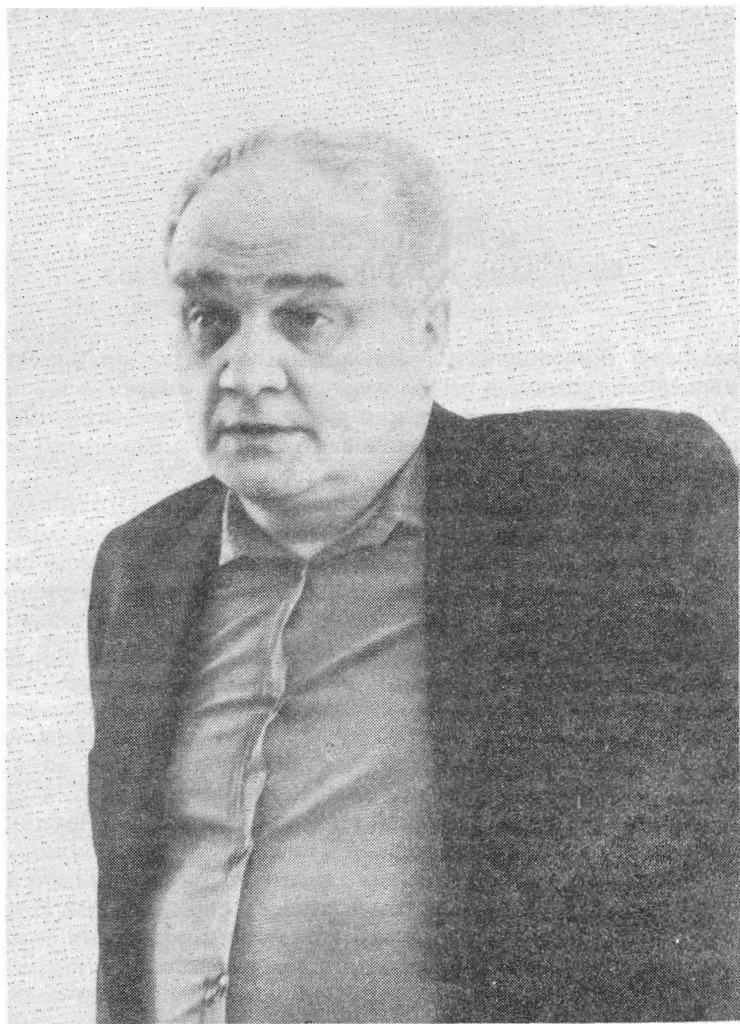
К ШЕСТИДЕСЯТИЛЕТИЮ ВЯЧЕСЛАВА ВСЕВОЛОДОВИЧА ИВАНОВА

Вячеславу Всеволодовичу Иванову исполняется шестьдесят лет. Его имя самое громкое в нашем языкознании и — шире — в той неделимой в своих основаниях сфере, которую называют гуманитарными науками. Эту славу Вячеслав Всеволодович заслужил титаническим трудом в науке, трудом, которому он отдал две трети своей жизни.

В чем содержание и, так сказать, последний смысл этого подвига труженичества, лучше скажут последующие поколения. Современнику сделать это сложнее, поскольку он не всегда свободен от чисто эмоционального воздействия масштабов личности ученого, еще не умеренных расстоянием во времени. Эффект непосредственного присутствия не может не сдерживать тех, кто пытается понять суть сделанного, и именно это объясняет тяготение к двум разным позициям в оценке. О совершенном судят или "снизу" по эмпирии конкретно явленных научных результатов или "сверху" по общему интуитивному ощущению некоей чудесной отмеченности творца этой эмпирии, но не по тому пока еще с трудом распознаваемому целому, в котором связано и то, и другое.

Когда речь идет о фигурах такой величины, как Вяч. Вс. Иванов, только целое может быть верной меркой в оценке. Это целое, конечно, выходит за пределы профессии и даже науки, но оценено должно быть в первую очередь именно оно как самое важное и определяющее. И потребность в оценке вытекает не только из историографических соображений или чувства долга, но прежде всего из жизненной потребности определить парадигматическое значение такого явления и усвоить его себе как еще один ресурс, отныне ставший необходимым на жизненном пути. Именно это и определяет назидательность подобных примеров и то особое чувство при обращении к жизни "великих людей", о котором когда-то писал Пушкин.

То целое, о котором здесь идет речь, хотя мы судим о нем по частным отражениям, дающим возможность установить его присутствие и опознать важнейшие его свойства, выступает как безусловно первичное и определяющее начало, и потому задача его реконструкции в этом случае особенно важна. Но можно сказать еще сильнее. Если частные отражения целого, как бы глубоки и ярки они ни были, переходящи, то целое не преходяще: как идея-образец оно пишется в иньюнктиве, преодолеваю-



Вячеслав Всеволодович ИВАНОВ

шем различия "частных" времен — настоящего, прошедшего, будущего — и потому отражающем довременную или, лучше, сверхвременную суть целого.

Как возникает это целое и в каком отношении в связи с ним находятся творец, творимое и творчество, — судить не здесь и не нам. Но, отвлекаясь от того, что причина и что следствие, и от того, существенна ли в

таких случаях эта дихотомия, можно обозначить то, что причастно этому целому, входит в него и в то же время принимает это целое в себя. Речь идет прежде всего об исключительной жизненной силе, важнейшей составляющей которой являются ярчайшие и удивительно многообразные дарования, их согласное и совокупное цветение. Ни одно из них не осталось втуне, но все они — в свое время и в своем месте — нашли себе применение, свое поле. Благодаря редкому трудолюбию и упорству, как бы уравнивающим полет дарований (или они еще одна форма их?), каждое из этих многих "своих полей" было выбрано, вспахано, засеяно, и всюду был взращен богатый урожай, точнее, многие и непохожие друг на друга урожаи.

Но сколь бы разнообразными они ни были, в них угадывается общая часть как собственный знак ее творца. Этот знак отмечает прежде всего тот единый прибиток, который обязан своим происхождением тому целому, о котором говорилось ранее и которое проявляется в поразительной с и н т е т и ч н о с т и всего творчества Вячеслава Всеволодовича.

Умение создать особый мир из самых разнообразных, разрозненных и, казалось бы, беспредельно удаленных и почти затерявшихся в своем одиночестве частей и связать их в прочнейшее "вторичное" единство (оно всегда сильнее "естественного" единства, потому что помнит тоску разъединенности; отсюда — символическое значение соединения, связывания, сплетения), — такое самостановящееся и самовозрастающее единство, которое освещает не только свои собственные глубины, но и многое из того, что еще находится вне единства и только ищет пути к нему, составляет, может быть, самую выдающуюся и наиболее поучительную черту творческой индивидуальности Вячеслава Всеволодовича.

Уже в середине нашего века хорошо понимали, с какими трудностями и опасностями связан такой синтетизм, и для спокойствия и вящей надежности или, мнимые призраком бесконечно дифференцирующей и все более формализующейся истины, расходились каждый по своему полю. В конце века многим становится ясно: наша будущая судьба — в ц е л о м, и мир может быть спасен только во всей его целостности и во всем единстве его составных частей.

Нужно только помнить, что стихия, пресуществляющая разное и многое в единство, питающая и взращивающая его и, более того, его творящая и ему смысл дающая, — это стихия д у х а. Все творчество Вячеслава Всеволодовича — *трудный труд*, в котором подвиг не отделим от страдания, как раз на этом духовном поле. Жатва еще не кончена, но мы уже давно вкушаем ее духовные плоды и стараемся быть их достойными.

ДРЕВНЕБАЛКАНСКИЕ НАЗВАНИЯ СВЯЩЕННОГО ЦАРЯ И СИМВОЛИКА ЦАРСКОГО РИТУАЛА

Этимология фрак. $\rho\eta\sigma$ -, $\rho\alpha\sigma$ -, $\rho\epsilon\sigma$ -, выделяемого в личных именах $\rho\eta\sigma\sigma$, $\rho\eta\sigma\kappa\upsilon\text{-}\rho\omicron\rho\iota\varsigma$, $\rho\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\varsigma$, $\rho\alpha\sigma\kappa\omicron\upsilon\text{-}\rho\omicron\rho\iota\varsigma$, $\rho\alpha\sigma\kappa\acute{\iota}\text{-}\rho\omicron\lambda\iota\varsigma$, $\rho\epsilon\sigma\kappa\omicron\upsilon\text{-}\rho\omicron\rho\iota\varsigma$, $\rho\epsilon\sigma\kappa\omicron\upsilon\text{-}\beta\iota\tau\omicron\sigma$, в традиционной фракологии могла считаться общепринятой: фрак. $\rho\eta\sigma$ - как (не только собственное, но и нарицательное) имя царя отождествляется обычно с общиндоевропейским именем '(священного) царя' $*rēǵ$ ($=**rēk̑$)¹. Последнее реконструируется для общиндоевропейского на основании соответствия др.-инд. $rājan$ - 'царь': лат. $rēx$ др.-ирл. ri , род пад. $rīg$ 'царь'. Как и в других случаях, индоиталийско-кельтская изоглосса свидетельствует об исключительном архаизме термина, важного для понимания древнеиндоевропейской социальной структуры². Давно уже Бенвенист обратил внимание на возможность объяснения семантики этого индоевропейского слова, исходя из его вероятных этимологических связей с другими словами того же корня: др.-греч. $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omega$ 'протягивать прямую линию, начиная с того места, которое в данный момент занимает субъект', 'двигаться вперед по прямой линии', лат. $regio$ 'область' < *место, занятое при движении по прямой линии' (отсюда $e regione$ 'напротив' < прямо перед чем-либо'), $rectus$ 'прямой, как прямая линия' (отсюда и производные обозначения 'правила': $regula$), соответствующее гот. $raihits$ (переводный эквивалент греч. $\epsilonὐθύς$ 'прямой'), др.-перс. $rāsta$ 'правильный (прямой) путь' < $*rēk̑[h]$ - $t[h]$ o- < $**rēk̑$ · t^h o-. Нужно исходить из этого понятия, поначалу вполне вещественного, но способного развиваться и в нравственном значении, для того чтобы хорошо понять характер образования rex и глагола $regere$. Этот двойственный смысл присутствует в существенном обороте $regere fines$, религиозном действии, которое предшествует строительству; $regere fines$ означает буквально 'проводить границы прямыми линиями'. Это — операция, которую совершает великий жрец для того, чтобы построить храм или город, и которая состоит в том,

¹ Лечев Д. Характеристика на тракийския език. София, 1952. С. 30, 32, 38, 57, 77, 88, 91, 99, 101, 118; *Katičić R.* Ancient languages of the Balkans // Trends in Linguistics. State-of-the-Art Reports. 4. The Hague — Paris, 1976. P. 141.

² Иванов Вяч.Вс., Гамкрелидзе Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 751.

чтобы определить размеры священного пространства на какой-либо территории. Магический характер этой операции очевиден; речь идет о разграничении внутреннего и внешнего, царства священного и царства мирского, своей земли и чужой земли. Это проведение границы осуществляется лицом, наделенным самыми высшими видами власти, — *rex*’ом.

В *rex*’е нужно видеть не столько властелина, сколько того, кто проводит линию, путь, по которому следует идти, кто в то же время воплощает в себе и то, что является правильным: конкретное значение, обозначаемое корнем **reg-*, значительно более живо в *rex*’е, с самого начала, чем мы полагаем. И это понимание природы и власти *rex*’а согласуется с самой формой этого слова. Атематическая форма без суффикса, подобная *rex*, имеет вид тех слов, которые используются в особенности в качестве второго члена словосложения, как *-dex* в *iu-dex*, имя деятеля от **deik-*. Этот вывод доказывается и данными других языков, кроме латыни, в частности галльскими сложными именами на *-rix*, *Dumno-rix*, *Ver-cingeto-rix*. В санскрите *-rix* встречается реже в независимом употреблении, чем в словосложении: *sam-rāj-* ‘царь, общий для всех’, *sva-rāj-* ‘сам себе царь’. В самом деле, и в самой латыни *rex* предстает с особыми определителями, в частности в древнем речении: *rex sacrorum*. *Rex* должен был *regere sacra* в том же смысле, что и в выражении *regere fines*.

Так обрисовывается понятие индоевропейской царской власти. Индоевропейский *rex* в значительно большей степени имеет отношение к религии, чем к политике. Его долг состоял не в том, чтобы распоряжаться, осуществлять власть, а в том, чтобы устанавливать правила, определять то, что в собственном смысле слова называется “правом”. В результате *rex*, определяемый таким образом, скорее родствен жрецу, чем властелину. Именно этот характер царствования был сохранен кельтами и италиками, с одной стороны, индийцами, с другой”³.

Цитированные идеи Бенвениста (в связи с анализом данного слова упоминавшего и фрак. *Ῥῥος*⁴) получили в новой лингвистической литературе двоякое развитие. Во-первых, в проникательном и глубоком исследовании⁵ В.Н. Топоров сопоставил принимаемую и подкрепляемую им новыми дополнительными этимологическими сопоставлениями интерпретацию Бенвениста с тем направлением культурноантропологических исследований, которое, начиная с пионерских работ Хокарта⁶,

³ Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2: Pouvoir, droit, religion. Paris. 1969. P. 14–15.

⁴ On le retrouve probablement aussi dans le nom royal thrace Rhēsos” (Benveniste E. Op. cit. P. 11).

⁵ Топоров В.Н. Славянские комментарии к некоторым латинским архаизмам // Этимология 1972. М., 1974. С. 12–19.

⁶ Hocart A.M. Kingship. Oxford. 1927. (2 ed. 1969); Idem. Kings and councillors. Cairo 1936 (2 ed. Chicago, 1970). Ср.: Иванов Вяч. Вс. Артур Хокарт и сравнительный метод в этнографии // Природа, 1985. № 13. С. 83–87.

выявило преимущественно сакральный характер царской власти в архаичных коллективах. Если говорить о более широкой перспективе сравнительного характера, то с привлечением зоопсихологии и зоосемиотики можно было бы считать оправдавшейся гипотезу Вагнера, принятую и развитую его учениками, о преодолении вожаческой тенденции на ранних этапах антропогенеза. Если символ типа священного царя может быть с большим вероятием отнесен к числу генетически передаваемых архетипов, то встраивание соответствующего фенотипа в конкретную культуру осуществлялось чаще всего на уровне его символической значимости. Лишь в части более поздних коллективов, где увеличивалась сложность военных, технологических задач, этот архетип был использован в системе реального (а не символического) управления. Можно думать, что архаические римские структуры, типологически близкие к индоевропейским и отчасти непосредственно их продолжающие, еще относятся к сфере символического (собственно семиотического) осмысления власти священного царя, а не того более позднего ее переосмысления в духе задач управления, которое характерно для более поздних обществ. Сделанная выше оговорка относительно частичности непосредственного продолжения индоевропейской традиции в римской кажется необходимой ввиду несомненности воздействия этрусской социальной системы на римскую. Этр. *laus-*, *lus-*, *lauxme-*, *luxit* 'царь'⁷ (откуда лат. *Lusito* с соотношением нарицательного и собственного имен, напоминающим фрак. 'Ρῆσος), *lucair* 'царствовать' несомненно должны были оказать терминологическое воздействие на соответствующие римские термины. Поэтому сейчас вопрос об архаизме лат. *rex* (и ряда других терминов, связанных с этим последним) представляется несколько более сложным, чем это казалось, например, Дюмезилю и следовавшим за ним ученым. Лат. *rex*, явившееся эквивалентом названия этрусского священного царя, в силу архаизма римской социальной структуры, отчасти воспроизводившей этрусскую, могло сохранить древнее значение. Но по сути причины этого скорее типологические, чем генетические. Этрусская социальная структура сравнительно мало изменилась по сравнению с той, которая за несколько веков до начала этруско-римского симбиоза была перенесена этрусками из Малой Азии, а в этой последней сложилась благодаря взаимодействию исходных северокавказских компонент этрусского этноса и наложившихся на них древнеближневосточных (хаттских, индоевропейских анатолийских и других). Та жреческая структура общества со священным царем, которая в Риме изумила Дюмезиля своим индоевропейским архаизмом, и сохранилась благодаря вторичному наложению на индоевропейские по происхождению установления более поздних этрусских, типологически с ними совпадавших. Древнеиндийские учреждения, претерпевшие

⁷ Pallotino M. Etruscologia. Milano, 1980. P. 423; Bonfante G., Bonfante L. Lingua e cultura degli Etrusci. Roma, 1985. P. 189.

трансформацию при развитии каст из древних социальных фактов (с достоверностью индо-иранских, а отчасти и сформировавшихся уже в пору греческо-индо-иранского общности), также сохранили в преобразованном виде исходные структуры. Но совпадение римского института священного царя, соответствующего этрусскому, с древнеиндийским, очевидное на собственно языковом уровне, в плане семантики социальных установлений не означает прямого отражения древней традиции: на двух географически удаленных друг от друга окраинах — западной и восточной — индоевропейского языкового мира новые институты, частично вобравшие в себя старые, продолжали называть архаическими терминами.

Вопреки высказывавшимся в литературе последних лет соображениям, свидетельствующим о недооценке сложности этих последующих процессов, наличие древнеиндийско-италийско-кельтской изоглоссы *rāja(n)~rēx~ri* само по себе не говорит ни против, ни за возможность интерпретации рассматриваемого фракийского *Ρῥῶος* как родственного этому индоевропейскому названию царя. Но ввиду наличия некоторых ярких тохаро-палеобалканских (фракийских и фригийских) общих языковых черт, отмеченных тем же Бенвенистом⁸ следует остановиться на возможности выделения родственной основы в древних гутийских (кутийских) собственных именах, пратохарский характер которых можно предположить вслед за Хеннингом⁹. В целом ряде кутийских (гутийских) собственных имен — таких, как (A) *šar-lag*, *la(r)-lag*- (где выделяется следующий за *-lag*- суф. *-ant-* ~ *-and-*, сопоставимый с тохарским и восходящий к древнему общиндоевропейскому) морф *-lag*- чередуется с шумерским LUGAL, имеющим либо значение 'царь', либо значение соответствующего царского титула¹⁰. Структура предполагаемых кутийских сложных имен типа (A) *šar-lag-(ant-)*, *la(r)-lag-(ant-)* весьма близка в этом случае к галл. *Dumno-rīx*, *Orgeto-rīx*, *Toutio-rīx*, др.-ирл. *Ruad-rí* ('Красный царь'¹¹) *cloth-rí*, род.п. *clothrig* (огам. *Chutari [igas]* 'Царь-славы', валл. *Clotri* < **Klūto-rīks*, др.-в.-нем. *Hlud-rīch*); др.-ирл. *Conrí*, род. пад. *Conrach*, огам. *Cynorix* (**Kuno-rīx* 'Волку подобный царь', др.-валл. *Cynyr*); огам. *Veqrī-q* < **Wēk^wo-rīgas*, др.-ирл. *Fiachrae*, род. *Fiáchrach*¹² (по типу трех кельтских имен моделированы

⁸ Бенвенист Э. Тохарский и индоевропейский // Тохарские языки. М., 1959. С. 102.

⁹ Henning W.B. The first Indo-Europeans in history // Society and History: Essays in honour of K.A. Wittfogel. The Hague-Paris-New-York, 1978. P. 215–230. Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Первые индоевропейцы в истории: предки тохар в Древней Передней Азии // ВДИ, 1989. № 1.

¹⁰ Hallo W. Gutium (Qutium) // Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Berlin-New York, 1957–1971. Bd. 3. S. 711.

¹¹ Калыгин В.П. Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986. С. 94.

¹² Королев А.А. Древнейшие памятники ирландского языка. М. 1984. С. 130. (ср. также С. 120, 162, 185); Bolleli T., Campanile E. Sur la préhistoire des noms gaulois en *-rix* // Etudes celtiques, 1972. Vol. 13. P. 123–140.

и древнегерманские, такие как ост.-гот. *Rude-ric*: гот. *hrops* 'славный', *Geberic*, вандальск. *Geise-ric*, *Hildi-riх*, зап.-гер. *Erman-riks* и т.п., др.-в.-нем. *Diet-rich* < др.-герм. *Theodo-rik*¹³: галл. *Toutio-riх* и т.п.). В древнеиндийском этот же тип представлен такими архаическими мифологическими именами, как *Dharma-rāj*- 'царь дхармы (закона)'¹⁴, *Naga-rāja*- 'Царь нагов (змей)' и т.д. Иначе говоря, согласно предлагаемой гипотезе, тип именования священных царей именами, вторую часть которых образовывало и.-е. **rēk*¹⁵ или морфы, от него образованные, можно считать общиндоевропейским: он представлен в кельтском (германский тип объясним из кельтского), древнеиндийском и предположительно в "протоххарском" кутийском (гутийском), т.е. в архаическом индоевропейском, зафиксированном в клинописной передаче уже в III тыс. до н.э. Для объяснения форм этого последнего диалекта существенно распределение индоевропейских плавных сонантов внутри слова, на что в связи с данным термином давно обратил внимание Э. Бенвенист: предполагается, что в протоххарском кутийском диалекте в словосложении во втором члене используется начальное *-l*, соответствующее **r*- в афлауте латинского, кельтского и древнеиндийского слов (данный термин отсутствует в таких диалектах, как хеттский, греческий и армянский, где начальное **r*- невозможно; связаны ли в данном случае фонологические и ономастологические ограничения, пока сказать трудно). Если допущение о широте распространения сложных слов с этим вторым компонентом правильно, то в таком случае во фригийском (где можно было бы видеть след употребления, сопоставимого с протоххарским кутийским) можно было бы видеть отражение близкой традиции, но с заменой сложного имени простым (диахронически — с редукцией первого члена), которое при этом тематизируется: $N_1 + N_2$ (**rēk*- \emptyset) \rightarrow N_2 (**rēk*¹⁶- \emptyset).

Во-вторых, в ряде работ последнего времени продолжался поиск внутреннего этимологического объяснения и.-е. **rēk*¹⁷. По пути, намеченному Бенвенистом, шел в упомянутом исследовании В.Н. Топоров, отметивший существенность таких параллелей, как латинское же обозначение 'воздвижения' *erigere*, славянское **rězati* в значении 'проводить черту', а также и др.-инд. *rājas* как обозначение 'пространства'¹⁸. В словаре индоевропейских корней К. Уоткина в соответствии с идеей Бенвениста объединены и систематизированы уже и раньше¹⁹ различные слова,

¹³ Ср. об именах на *-ric*: Жирмунский В.М. Введение в сравнительно-историческое изучение германских языков. М., 1964. С. 16, 44—99, 108.

¹⁴ См. к смыслу имени: Dumézil G. Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Paris, 1968. P. 67; Kёnep Ф. Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 37.

¹⁵ Топоров В.Н. Указ. соч. С. 14—18.

¹⁶ Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörlterbuch. Bern, 1957. Bd. 1. S. 854—857.

которые формально и семантически соотносятся с $*r\acute{e}g^{17}$ ($=**r\acute{e}k^{18}$). Укажем важнейшие из них, объединяемые общей идеей 'двигаться по прямой':

I. Основа $*reg-$ ($=**r\acute{e}k^{18}$): 1. суффиксированная форма $*reg-to$ ($=**r\acute{e}k^{18}-i^{h}o-$) > герм. **rehtaz* 'правый', 2 лат. *regere* 'вести прямо' (с производными типа лат. *rectus*); 3. греч. *ῥέγεω* 'протягивать';

II. Основа со ступенью растяжения $*r\acute{e}g-$ ($=**r\acute{e}k^{18}$), 'индоевропейское название царя': 1. суффиксированная кельтская форма $*r\acute{ig}-yo-$ > герм. **rīk-ja-* (откуда древ.-англ. *rice* 'царство'); 2. лат. *rēx*; 3. суффиксированная форма $*r\acute{e}g-en-$ ($=**r\acute{e}k^{18}-\acute{e}n-$) > санскр. *rājan-*;

III. Суффиксированная форма $*r\acute{e}g-olā-$ ($=**r\acute{e}k^{18}-o-lo-H-$, где $**r\acute{e}k^{18}-o-$ в принципе сопоставимо с праформой фрак. $*R\acute{h}\acute{s}os$) > лат. *regula-*;

IV. Форма со ступенью \acute{o} $*rog-$ ($=**ro\acute{k}^{18}$), отраженная: 1. в герм. **rakō-*; 2. в герм. **rak-*; 3. в герм. **rankaz* (при разительном формальном сходстве с балто-славянским названием 'руки' и возможными семантическими соотношениями 'правая рука' ~ 'рука'; фонетические соответствия загадочны); 4. в герм. **rekinaz*, 5. в суффиксированном лат. *roga-rē*. 6. в суффиксированном $*rog-o-$ (с тем же тематическим $-o-$, что и во фрак. **Rhēsos* > $*R\acute{h}\acute{s}os$, но с другой огласовкой) > лат. **rogus*, предполагаемом в *ergō* < $*\acute{e}rogō$;

V. Форма со ступенью растяжения огласовки $*o$; 1. герм. *rōkjan*; 2. герм. **rōkja-* и т.п. Как и в других аналогичных случаях, систематизированная сеть аблаутных отношений, дающих связную семантическую картину, представляется более удачной, чем недавно предложенная альтернативная этимология лат. *rēx* (:др.-инд. *rāṣṭi* как старый атематический глагол, *urj* 'власть' и т.п.), допускающая выведение корневого долгого гласного из сочетания с ларингальным¹⁸. Любопытной чертой этой альтернативной этимологии является то, что из нее делаются семантические выводы, в точности совпадающие с теми, которые делал Бенвенист (книга, которая замечательным образом вообще не упомянута в этой статье, вышедшей 8 лет спустя после ее издания); автор предполагает, что исходное значение рассматриваемого имени 'царя' означало 'наделенного священной силой', что согласуется с семантикой, выявляемой для индийского и германского обществ и для соответствующих терминов¹⁹.

По-видимому (со сделанными выше оговорками, касающимися дета-

¹⁷ Watkins C. The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots, Boston, 1985. P. XXIII, 54.

¹⁸ Sihler D.L. The etymology of PIE $*r\acute{e}g-$ 'King' etc. // Journal of Indo-European Studies, 1977. Vol. V, N. 2-3. P. 221-246.

¹⁹ Gonda J. Semantisches zu idg. $r\acute{e}g-$ 'König' und zur Wurzel *reg-* (sich aus) strecken' // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, 1955. Bd. 73. S. 151-167; Idem. Ancient Indian kingship from the religious point of view // Numen, 1956. Vol. 3. P. 36-71, 122-155; 1957. Vol. 4. P. 24-58, 127-167.

лей из сопоставляемых культурных традиций) лингвистические выводы опираются при каждом из принимаемых этимологических объяснений не столько на эти последние, сколько на функционирование соответствующих слов в текстах, и потому не противоречат друг другу. По причинам скорее эстетического свойства (наличие полной гармонической картины) точка зрения Бенвениста, развиваемая В.Н. Топоровым и К. Уоткинсом, оказывается предпочтительнее той, которая в качестве альтернативы предлагает не набор индоевропейских слов, группирующихся вокруг данного семантического поля (религиозных функций священного царя), а изолированный ряд этимологий, связывающих друг с другом несколько слов, которые сами по себе недостаточно разъяснены. Заметим также, что теория трех функций Дюмезиля едва ли существенным образом продвигает вперед изучение данной проблемы²⁰.

Согласно предложенным сближениям, данный корень представлен в значительном числе древних диалектов, а его производное в значении 'священного царя' — не только в италийско-кельтском и древнеиндийском, но и во фракийском и прототохарском, т.е. в значительном числе диалектных групп за вычетом анатолийского. В этом последнем основном хеттским термином является *ḫaššu-* 'царь' (: *ḫašša-šara-* 'царица', также и в лувийском) < **Hns-u-*, родственное авест. *ahū(-ra-)* 'господин'; др.-инд. *asu-ra-* 'бог, дух, высшее существо'; др.-исл. *as-* 'бог'. От этого анатолийского термина образовано название города ^{uku}*Ḫaššuwa* (буквально 'Царский = 'Царь-град'), известное в древнехеттских текстах наряду с архаическим словосложением *šalla-ḫšua* 'Велико-царский', хет. *šall-i-* 'большой, великий; относящийся ко дворцу', к типу словосложения с *-o- > -a- ср. *šall-a-kand-* 'велико-сердый'. Представляется несомненным, что с хет. *ḫaššuwa* можно отождествить часто встречающееся в текстах Эблы середины III тыс. до н.э. название города *ha-zu-wa-an-ki* (графический вариант *ha-su-wa-an* ТМ. 25. g. 20526²¹), который признается 'центром, более близким к Эблаитской зоне, и в таком случае сравним с ^{uku}*Ḫa-as-su-wa-aš* (*hassuw-as*) хеттских источников (вероятная локализация — район Евфрата, к северу от Кархемиша)²². Кажется несомненным, что в этом топониме уже в середине III тыс. до н.э. засвидетельствовано производное от того индоевропейского названия 'царя', которое специфично для анатолийского и отличает его от древнейшего тохарского, отраженного немного позднее в упомянутых прототохарских именах. По этому делению, которое должно было отражать не только языковые, но и социальные различия между группами индоевропейских диалектов и их носителями, прафракийский сближается с прототохарским, праиндо-иранским и праиталийско-кельтским. Совсем дру-

²⁰ *Dubuisson D.* Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions // *Annales. Economie. Sociétés. Civilisations*. 1978. 33^e année. N. 1. P. 21–34.

²¹ *Фрондзароли П.* Проблемы Эблаитской фонетики. // *Древняя Эбла: (Раскопки в Сярии)*. М., 1985. С. 145.

²² *Фрондзароли П.* Царское судебное решение из архивов Эблы // Там же. С. 248.

гую группу на Балканах продолжает фригийский, по одному из названий (обожествляемого) предводителя сближающийся с микенским греческим, о чем уже приходилось писать особо; там же говорилось, однако, и о вероятных тохарских связях этого термина (**wep_gk-*). Таким образом, данный критерий, разграничивая внутри древних индоевропейских диалектов Балкан две группы, допускает для них обеих связи с тохарским, но не с анатолийским.

Е.А. ХЕЛИМСКИЙ

К ОЦЕНКЕ НАДЕЖНОСТИ ИНДОЕВРОПЕЙСКО-СЕМИТСКИХ ЛЕКСИЧЕСКИХ СОПОСТАВЛЕНИЙ

В последние годы произошла явная интенсификация исследований по проблемам дальнего генетического родства и древнейших контактных связей между языками. Важнейшие из достигнутых результатов — ностратическая теория, гипотеза сино-енисейско-кавказского языкового родства, решение проблемы происхождения японского языка, демонстрация эламо-дравидийского родства и др. — широко известны. В то же время не секрет, что происшедшая интенсификация далеко не всегда равносильна действительному прогрессу в исследованиях: в части случаев много сил уделяется разработке ложных версий генетического родства или использованию ошибочных методов доказательства такового. Вероятно, этому можно было бы не придавать особого значения, считая, что мы имеем дело с нормальными и неизбежными издержками поискового процесса. Но, с другой стороны, эффективный способ контроля получаемых результатов позволил бы в какой-то мере предупредить и сократить подобные издержки. Нельзя не считаться и с тем, что неудачные опыты в сфере выявления дистантных связей способны дискредитировать гораздо более фундированные и продуктивные начинания (по крайней мере в глазах тех довольно еще многочисленных скептиков, которые считают приложение методов компаративистики к материалу реконструированных праязыков и к временным диапазонам свыше 5–7 тыс. лет преждевременным или даже вообще недопустимым).

К сожалению, обычно опровергнуть не внушающую доверия гипотезу оказывается едва ли не сложнее, чем создать ее. В типичном случае гипотеза древнейшего родства или древнейших контактных связей базируется на более или менее обширном списке предполагаемых лексических (или лексических и морфологических) соответствий, обладающих известной фонетической и семантической близостью; многие гипотезы ориентированы на получение более или менее простой и однозначной схемы фонетических соответствий между сравниваемыми языками.

ми (праязыками). Так обстоит дело со многими работами последних десятилетий, которые рассматривались автором в обзорах по ностратической проблематике и смежным вопросам дистантного языкового сравнения (Хелимский 1984, 1986) и получили в этих обзорах (на основании субъективных и во многом даже интуитивных критериев) положительную, отрицательную или, за отсутствием четких критериев, нейтральную оценку. Вообще обсуждение "подозрительной" гипотезы древнейшего родства или древнейших контактных связей, если оно возникает¹, имеет тенденцию сводиться либо к обмену субъективными оценками (но в случае серьезного расхождения между оценками это малопродуктивно), либо к критике отдельных этимологий или отдельных предполагаемых звукосоответствий (но если такая критика не сводит число предложенных сопоставлений к нулю, что вряд ли реально, то она не способна опровергнуть выдвинутую гипотезу).

Аллан Бомхард, опубликовавший в 1984 г. монографию с изложением своего "нового подхода" к индоевропейско-афразийскому сравнению и предложившей обширный список новых двусторонних этимологий (Bomhard 1984; см. рецензии: Dolgopolsky 1986; Helimski 1987; Palmaitis 1986; Schmitt 1984), дал повод апробировать конструктивный способ опровержения несостоятельных гипотез. Таким способом является получение на базе того же материала и с использованием тех же методов и процедур альтернативного "списка соответствий", несовместимого с исходным (например, из-за того, что он включает принципиально иные этимологические объяснения тех же слов или предполагает существенно отличную сетку фонетических соответствий). По крайней мере теоретическая возможность использования альтернативных списков-опровержений обсуждалась и ранее (см., в частности [Ропре 1971: 368–369], где задача создания такого списка — взамен голословного теоретизирования — ставится перед потенциальными "ниспровергателями" ностратической теории В.М. Иллич-Свитыча).

* * *

В помещенных ниже списках А и Б предлагается лексический материал, иллюстрирующий следующие два фонетических соответствия: А. И.-е. * \emptyset (*Н): сем. *b-; Б. И.-е. *t-: сем. *b-. Все индоевропейские реконструкции приводятся по словарю Ю. Покорного [Pokorny 1959], т.е. в традиционной безларингальной записи, все семитские — по словарю Д. Козна [Cohen 1976], причем в последнем принимались во вни-

¹ Такие обсуждения широко практикуются на заседаниях Ностратического семинара им. В.М. Иллич-Свитыча при Институте славяноведения и балканистики АН СССР в отношении как работ участников семинара, так и других исследований. Данная статья в известной мере служит обоснованием той сдержанной или скептической позиции, которую автору нередко доводилось занимать при этих обсуждениях.

мание только те корни, которые представлены по меньшей мере в двух неблизкородственных языках и тем самым имеют основания претендовать на прасемитскую древность. Пары лексических параллелей отбирались в предположении, что при указанных выше соответствиях инициального консонантизма (которые ни концепция А. Бомхарда, ни, насколько нам известно, никакая другая попытка демонстрации индоевропейско-семитского или индоевропейско-афразийского родства не предусматривает) для второго, а в ряде случаев и для третьего согласного в корне соответствия должны удовлетворять сетке, предложенной А. Бомхардом [Bomhard 1984: 181, 139 ff.; см. также Bomhard 1987: 5–7]². Кроме того, при составлении списков здесь – как и у А. Бомхарда, и во всех известных нам работах по индоевропейско-семитскому сравнению: а) практически не принимается во внимание вокалическая огласовка корней (для семитского, вслед за Д. Козном, указывается только их консонантный осто); б) признается в принципе допустимым сравнение по двум (обычно первым двум) согласным корней, которые состоят из более чем двух согласных, исходящее из предположения о вторичной ("детерминативной", "расширительной") природе третьего корневого согласного.

А

Индоевропейский

1. **edh-* 'жердь, кол, изгородь'
2. **eg-* 'нехватка; недоставать'
3. **egnis*, **ognis* 'огонь'
4. **eghs* (**eghz*) 'из'
5. **el-* в названиях ольхи, вяза, можжевельника и т.д.
6. **el-*, **elə-*: **lā-* 'гнать, приводить в движение'
7. **el-*, **ol-* 'уничтожать, портить'

Семитский

- **bdd* 'сук, ствол, жердь, шест'
 **bsr* 'мало; уменьшаться'
 **bšw* 'уголья'
 **bgs* 'испускать, исторгать'
 **bl*: **bl̥* 'дуб', **bls* 'фига',
 **bl̥l*, **bl̥bl̥*, **bl̥l̥* названия растений
 **bl* 'перемешивать, будоражить'
 **bl̥s* 'беспокоить; портиться'

²По А. Бомхарду, сетка включает следующие индоевропейско-семитские консонантные соответствия (в традиционной записи; каждая пара соответствует особой фонеме реконструируемого им исходного общего праязыка):

И.-е.	Сем.	И.-е.	Сем.	И.-е.	Сем.	И.-е.	Сем.
<i>p, ph</i>	<i>p</i>	<i>t, th</i>	<i>t̥</i>	<i>k̂, k̂h, k, kh</i>	<i>k</i>	<i>ḱ₃</i>	<i>ḱ, ḱ̂</i>
<i>bh</i>	<i>b</i>	<i>dh</i>	<i>d̥</i>	<i>ḡh, ḡh</i>	<i>g</i>	<i>ḡ₃</i>	<i>ḡ, ḡ̂</i>
<i>b</i>	<i>b</i>	<i>d</i>	<i>t̥</i>	<i>ḡ, ḡ</i>	<i>q</i>	<i>ḡ₄</i>	<i>h</i>
<i>t, th</i>	<i>t</i>	<i>s</i>	<i>s̥</i>	<i>kŵ, kŵh</i>	<i>k</i>	<i>w</i>	<i>w</i>
<i>dh</i>	<i>d</i>	<i>k̂, k̂h, k, kh</i>	<i>s̥</i>	<i>ḡḡh</i>	<i>g</i>	<i>y</i>	<i>y</i>
<i>d</i>	<i>t̥</i>	<i>ḡ, ḡ</i>	<i>d̥</i>	<i>ḡḡh</i>	<i>q</i>	<i>m</i>	<i>m</i>
<i>t, th</i>	<i>s</i>	<i>k̂, k̂h, k, kh</i>	<i>s</i>	<i>ḡ₁</i>	<i>ḡ</i>	<i>n</i>	<i>n</i>
<i>dh</i>	<i>z</i>	<i>ḡh, ḡh</i>	<i>z</i>	<i>ḡ₂</i>	<i>ĥ, ĥ</i>	<i>l</i>	<i>l</i>
<i>d</i>	<i>s̥</i>	<i>ḡ, ḡ</i>	<i>s̥</i>	<i>ḡ₃</i>	<i>ḡ, ḡ̂</i>	<i>r</i>	<i>r</i>
<i>s</i>	<i>s</i>						

(лат. *tarmes/termes* 'жук-древоточец', бретон. *teurok* 'клещ')

- | | |
|---|--|
| 12. <i>*ter-, *terə-, *teri-, *trēi-, *trī-, *teru-: *treu-</i> 'тереть' (→ 'истощать, повреждать') | <i>*brw/*bry</i> 'обрезать, утончать; отощать' |
| 13. <i>*(s)ter-, *(s)terə-: *(s)trē-</i> 'крепкий' | <i>*br̥</i> 'здоровый, крепкий, свободный' |
| 14. <i>*stēr-</i> 'звезда' (скр. <i>tārah</i> Pl.) | <i>*brh̥</i> 'сиять', <i>*brq</i> 'молния', <i>*br̥</i> 'сверкать' |
| 15. <i>*(s)ter-g-, *(s)tre-g-, *(s)ter-n-</i> в названиях колючих растений | <i>*brq</i> 'растение (с колючками)' |
| 16. <i>*(s)teu-</i> 'толкать, бить' | <i>*bwh, *bwh</i> 'futuere' |
| 17. <i>*trāgh-, *trōgh-, *trēgh-</i> 'двигаться, бежать' | <i>*brh̥</i> 'бежать, уходить' |
| 18. <i>*(s)trep-, *(s)treb-</i> 'громко шуметь, кричать' | <i>*brbr</i> 'реветь, рычать' |

Вряд ли есть необходимость останавливаться на дополнительном (в частности, семантическом) "обосновании" предложенных сопоставлений; сделать это весьма нетрудно с помощью стандартных приемов корневой этимологизации (отделение детерминативов, ссылки на семантические аналогии в словаре К.Д. Бака и под.), имеющих достаточно широкое распространение и в индоевропеистике, и в семитологии³. Как бы ни оценивать убедительность и правдоподобие приведенных этимологий, существенно другое. Можно надеяться, что непредубежденный специалист согласится, что эти сопоставления по своему количеству и качеству не хуже (хотя и не лучше) тех сопоставлений, которыми А. Бомхард в своей книге обосновывает индоевропейско-афразийское родство и систему фонетических соответствий между индоевропейским и афразийскими праязыками⁴ — например, 22 примера на соответствие и.-е. **b-* (традиц. **bh-*): афраз. **b-* (список которых открывается сравнением и.-е. **bheudh-* 'будить, бдить, воспринимать' с сем. **bwh̥* 'стать известным', **bwh* 'понимать' [см. Bomhard 1984: 195]) или 13 примеров на соответствие и.-е. **t-*: афраз. **t-* (список которых открывается сравнением и.-е. **tep-* 'греть; теплый' с егип. *tp* 'го-

³ О чем можно только пожалеть. Имеется, правда, и столь же развитая техника критики тех или иных решений, связанных с корневой этимологизацией.

⁴ Отметим, что для обоснования той же гипотезы родства Г. Мёллер [Möller 1906, 1911] и А. Кюни [Cuny 1943, 1946], а также Л. Бруннер [Brunner 1969] пользовались во многом отличным корпусом сопоставлений и иными сетками консонантных соответствий. Вопреки мнению Г. Дерфера [Doerfer 1973: 56–57], вне этого ряда стоят исследования по ностратике [Иллич-Свитыч 1971 и др.], надежность которых определяется не объемом материала, а достоверностью его обработки и использованием многостороннего сравнения.

реть; пламя' и хауса *tqf̣q̣sa* 'кипеть, кипятить' [см. Bomhard 1984:205]). То обстоятельство, что мы ограничились сравнением индоевропейских и семитских корней, а в работе А. Бомхарда привлекается весь афразийский материал, никак не меняет дела (поскольку реально А. Бомхард в огромном большинстве случаев привлекает в качестве афразийского материал только одной или двух ветвей афразийской семьи, чаще всего просто семитский материал) и даже расширяет для него возможности подбора параллелей. Вообще апелляция к афразийскому уровню при нынешнем состоянии афразийской реконструкции (ср. [Diakonoff 1965; Bomhard 1984: 133–178; Дьяконов и др. 1987]) последний из этих вариантов уже подвергнут частичной ревизии в неопубликованных работах А.Ю. Милитарева) и при следовании существующей практике использования "хамитских" данных вряд ли способна служить эффективным этимологическим фильтром.

Эксперимент по "обоснованию" (методами А. Бомхарда) взятых наугад фонетических соответствий А и Б⁵ (кстати, потребовавший всего лишь нескольких часов работы со словарями Покорного и Козна) позволяет думать, что для любого (тривиального или нетривиального, верного или ошибочного) индоевропейско-семитского "соответствия" инициальных согласных средней или высокой частотности (при фиксации инициальных соответствий указанным выше или неким иным способом) можно отыскать порядка 15–20 иллюстративных примеров приблизительно того же качества, что в приведенных списках. Корпус сопоставлений может быть в несколько раз расширен, если привлекать с индоевропейской стороны также данные отдельных групп (например, чисто индоиранские слова), а с семитской — данные отдельных языков (например, слова, известные только из арабского), а также если вести поиск более тщательно и выявлять наряду с инициальными соответствиями также аналогичные соответствия для других позиций в слове. С учетом количества согласных в каждой из сопоставляемых консонантных систем это означает, что любая произвольно выбранная сетка корреспонденций может быть "обоснована" несколькими сотнями или даже 1,5–2 тыс. лексических примеров типа тех, которые фигурируют в списках.

Мы полагаем, что эти обстоятельства обесценивают результаты А. Бомхарда (по крайней мере в глазах тех, кто согласится, что качество сопоставлений в списках А и Б не отличается существенным образом от качества предлагавшихся им этимологий), хотя и ни в коей мере не могут быть опровержением самой идеи индоевропейско-семит-

⁵Соответствие А было выбрано самим автором, а соответствие Б — по заказу коллеги, предположившего, что за примерами, которые иллюстрируют А, может стоять нечто большее, чем чистая случайность.

ского (индоевропейско-афразийского) языкового родства⁶. Вполне очевидна главная слабость как предложенных сопоставлений, так и материала А. Бомхарда: ведущее место принадлежит сравнению глагольных и межкатегорияльных корней распылчатой семантики, какие и словарь Ю. Покорного, и словарь Ю. Козна реконструируют многими десятками и сотнями. Хорошо известно, сколько богатых, но, к сожалению, бесплодных возможностей корневой этимологизации создает обилие подобных условных реконструкций и псевдореконструкций. Аналогичные возможности создаются и для внешнего сравнения.

В этой связи вероятно, было бы целесообразным при различных опытах внешнего сравнения некоторого реконструированного праязыка принимать во внимание не весь его корнеслов, как он представлен в достаточно полном этимологическом словаре, а лишь ограниченную выборку из него — слова с достаточно конкретной семантикой [ср. Гамкрелидзе, Иванов 1984: 463–855 как возможный образец такой выборки для праиндоевропейского состояния]. Впрочем, несложный расчет показывает, что и при отсеве корней с распылчатой семантикой эффект "шума" (случайности) при попарном сравнении языков или праязыков, для которых можно предполагать отдаленное родство, остается достаточно большим. (Он резко сокращается только при многостороннем сравнении данных трех или более языков или праязыков, предположительно состоящих в отдаленном родстве.)

Представляется, что сравнительно несложная и легко осуществимая процедура типа описанной выше может позволить либо самому исследователю, либо его критикам оценить удельный вес возможного "шума" в материале, иллюстрирующем ту или иную версию дистантного родства или древнейших контактных связей.

ЛИТЕРАТУРА

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. 2.

Дьяконов И.М., Милитарев А.Ю., Порхомовский В.Я., Столбова О.В. Общесредиземноморская фонологическая система // Африканское историческое языкознание: Проблемы реконструкции. М., 1987. С. 9–29.

Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнений ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский): Введение. Сравнительный словарь (b-ḳ). М., 1971.

Хелимский Е.А. Проблема границ ностратической макросемьи языков // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока: Тезисы и доклады конференции. М., 1984. Ч. 5: Проблемы изучения ностратической макросемьи языков. С. 31–48.

⁶ Главным аргументом в пользу этого родства остаются сравнительно малочисленные семантически точные параллели из базисной (и близкой к ней) лексики, отчасти также из морфологии, которые, к сожалению, в ряде работ тонут в гуще недостоверного материала.

Хелимский Е.А. Труды В.М. Иллич-Свитыча и развитие ностратических исследований за рубежом // Зарубежная историография славяноведения и балканистики. М., 1986. С. 229–282.

Bomhard A. Towards Proto-Nostratic: A New Approach to the Comparison of Proto-Indo-European and Proto-Afroasiatic. Amsterdam; Philadelphia, 1984.

Bomhard A. A Sample of the Comparative Vocabulary of the Nostratic Languages. (Mscr.) Boston, 1987.

Brunner L. Die gemeinsamen Wurzeln des semitischen und indogermanischen Wortschatzes. Bern, 1969.

Cohen D. Dictionnaire des racines sémitiques. The Hague, 1976. Fasc. 2.

Cuny A. Recherches sur le vocalisme, le consonantisme et la formation des racines en "nostratique", ancêtre de l'indo-européen et du chamito-sémitique. Paris, 1943.

Cuny A. Invitation à l'étude comparative des langues indo-européennes et des langues chamito-sémitiques. Bordeaux, 1946.

Diakonoff I.M. Semito-Hamitic Languages. Moscow, 1965.

Dolgopolsky A. Compte-rendu de Bomhard 1984 // Bulletin de la Société de Linguistique de Paris. 1986. T. 81. Vol. 2. P. 91–97.

Doerfer G. Lautgesetz und Zufall: Bemerkungen zum Omnicomparatismus. Innsbruck, 1973.

Helimski E. Review of Bomhard 1984 // Journal of the American Oriental Society. 1987. Vol. 107. N. 1. P. 97–100.

Möller H. Semitisch und Indogermanisch: Konsonanten. Kopenhagen, 1906.

Möller H. Vergleichendes indogermanisch-semitisch Wörterbuch. Göttingen, 1911.

Palmaitis M.L. Review of Bomhard 1984 // Indogermanische Forschungen. 1986. 91. Bd. S. 305–317.

Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959. 1. Bd.

Poppe N. Ein vergleichendes Wörterbuch der nostratischen Sprachen // Finnisch-ugrische Forschungen. 1971. Bd. 39. Ht. 3. S. 365–369.

Schmitt K.-H. Rezension von Bomhard 1984 // Kratylos. 1984. T. 29. P. 32–36.

А.А. МОЛЧАНОВ

ПИСЬМЕННОСТИ КРИТА II тыс. до н.э. И ИЗУЧЕНИЕ ДРЕВНЕЙШИХ ЛИНГВОЭТНИЧЕСКИХ СЛОЕВ НА ЮГЕ БАЛКАН

В общей языковой стратиграфии для юга Балканского полуострова (включая острова Эгейского моря) к настоящему времени наименее изученными остаются компоненты доиндоевропейского, так называемого "эгейского" субстрата. В качестве важнейшей составной части последнего выступает минойский (догреческий критский) язык¹, носители которого создали самую древнюю на территории Европы цивилизацию. Миноицы, отождествляемые с этеокритянами (*Ἐτεόκριτες*) античной мифолого-исторической традиции, населяли Крит несомненно уже

¹Ср.: Молчанов А.А. Элементы доиндоевропейского языкового субстрата на юге Балкан (минойский и "эгейский") // Античная балканистика. Карпато-балканский регион в диахронии: Предварительные материалы к международному симпозиуму. М., 1984. С. 27, 28.

в III тыс. до н.э. К середине II тыс. до н.э. они вывели свои апойки в прилегающие районы Восточного Средиземноморья, значительно расширив тем самым первоначальный ареал употребления своего языка. По свидетельствам эллинских историков и мифографов, в эпоху "талассократии Миноса" критская экспансия осуществлялась в широкой зоне: от Южной Италии и Сицилии до Леванта, от Южной Фракии до Киренаики. Данные археологии подтверждают факт колонизации минойцами целого ряда островов и прибрежных пунктов Эгейды, а также документируют их присутствие на Кипре (Энкоми) и даже на севере Финикии (Угарит)².

На сегодня в результате прочтения собственно критских текстов первой половины — середины II тыс. до н.э. (выполненных линейным письмом А и появившейся еще раньше местной иероглификой) и при работе с догреческой реликтовой лексикой собрана довольно значительная сумма фактов минойского языка³. Однако и по сей день остается открытым вопрос о его родстве с какими-либо иными известными нам языками. Столь парадоксальная ситуация сохраняется из-за недостаточности сопоставительного материала. Данные морфологии минойского пока очень скудны и не могут быть истолкованы однозначно. Крайне мало и надежно интерпретированной минойской апеллятивной лексики.

В данной связи особое значение приобретает совокупный анализ "эгейского" (resp. минойского) лексического материала и догреческих критских текстов, а также характерных особенностей и отдельных элементов самих использованных для фиксации систем письма. Интересные наблюдения здесь сделаны Г. Нойманом, установившим, что родственные знаки двух линейных письменностей Крита бронзового века — линейного письма А и В (соответственно № 60 и № 30) с одинаковым слоговым значением *ni*, являющиеся условными изображениями ветви фигового дерева, восходят к иероглифу № 103, имевшему первоначально, в качестве логограммы, значение 'фига' (или "фиговое дерево"), эквивалентное минойскому *νικύλεα*, **νικύλεον* (гlossa Гермонакта, сохраненная Афинеем)⁴. Тот же исследователь обратил внимание на характерный догреческий облик встречающегося уже у Гомера культурного термина *κισσύβιον* 'кубок, чаша'⁵. Последний мог обозначать первоначально предмет, послуживший изобразительным прототипом
















²Ср.: Молчанов А.А. Государственно-политическое устройство минойского Крита по данным античной мифолого-исторической традиции // ВДИ. 1983. № 3. С. 108–110.

³Ср.: Молчанов А.А. Минойский язык: проблемы и факты // Античная балканистика. М., 1987. С. 76–83.

⁴Neumann G. Zur Sprache der kretischen Linearschrift A // Glotta, 1958. Bd. XXXVI. Hft. 1/2. S. 156–158; Нойман Г. О языке критского линейного письма А // Тайны древних письмен: Проблемы дешифровки. М., 1976. С. 97–99.

⁵Neumann G. Zur Sprache... S. 158. Amn. 3; Нойман Г. О языке... С. 99. Прим. 3.

Таблица

Знаки критской иероглифики	Знаки линейного письма А	Знаки линейного письма В	Слоговые значения знаков	Исходное мийское звукотобразительное слово	Значение мийского слова
 74	 95	 80	<i>mi</i>	* <i>mi-</i>	кот
 62	 46	 23	<i>mi</i>	* <i>mi-</i>	бык
 65	 84	 13	<i>me</i>	* <i>me-</i>	козел
 60	 31	 31	<i>sa</i>	* <i>sapri-</i> (ср. греч. <i>σπίς</i>)	каракагица
 ?	 98	 81	<i>ku</i>	* <i>ku(r)-</i> (ср. ностр. <i>kura/kara</i>)	журавль

для силлабограмм линейного письма А (№ 103) и В (№ 67), читающихся как *ki*, поскольку они представляют собой силуэт расширяющегося кверху сосуда типа ковши или чаши с одной боковой ручкой и плоским дном (одноручные кубки подобного вида имели, судя по археологическим материалам, весьма широкое распространение на минойском Крите)⁶. Высказывалась также догадка о генетической связи слогового знака линейного В № 41, имеющего фонетическое значение *si*, с исконно критской идеограммой (логограммой), за которой скрывалось минойское слово **si-to*, означавшее 'зерно, семена хлебных злаков' (ср. микен. *si-to*, гом. *σίτος*)⁷. Таким образом, как выяснилось, чтения по крайней мере некоторых силлабограмм в письменностях минойцев — иероглифике и линейном А возникли вследствие использования принципа акрофонии.

Сопоставление конкретного изобразительного содержания графемы с ее фонетическим значением заставляет предположить аналогичное происхождение еще для ряда знаков минойского силлабара. Общей чертой всей этой группы силлабограмм является их изначальная зооморфность и явная связь со звукоподражательными словами (см. таблицу). Чтение каждого из пяти рассматриваемых ниже слоговых знаков линейного письма А ассоциируется самым непосредственным образом со специфическими звуковыми признаками животных, изображения которых послужили прототипами для данных графем.

От иероглифа, изображающего голову кота (№ 74), происходят знаки линейного А (№ 95) и линейного В (№ 80) со слоговым значением *ma*⁸. Указанный иероглиф в легендах на критских печатях среднеминойского времени, по-видимому, передавал при его логографическом употреблении царский титул⁹, омофоничный, надо думать, звукоподражательному наименованию мяукающего животного, начинающемуся со слога *ma*. Той же модели придерживались создатели минойского силлабара при наделении слоговым значением и прочих зооморфных логограмм, как показывают нижеследующие примеры. Упрощенными

⁶ В текстах линейного В начертание знака № 67 стилизовалось зачастую настолько, что он превращался в абрис конического одноручного ритона (вроде известного критского "Сосуда с кулачными бойцами" Из Агиа-Триады).

⁷ *Ruijgh C.J.* L'origine de signe *41 (si) de l'écriture linéaire B // *Kadmos*. 1970. Bd. 9. S. 172, 173; *Казанский Н.Н.* Названия хлеба в языках Восточного Средиземноморья // *Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья: Лингвистика, история, археология*. М., 1984. С. 87.

⁸ Здесь и далее при констатации генетического тождества графем мы имеем в виду результаты сопоставлений внешней формы знаков всех трех родственных письменностей Крита II тыс. до н.э., полученные исследователями прежде (ср.: *Ventris M., Chadwick J.* Documents in Mycenaean Greek. 2nd ed. Cambridge, 1973. P. 33, Fig. 6) и представляющие для нас вполне убедительными.

⁹ *Evans A.J.* Scripta Minoa. Vol. I. Oxford, 1909. P. 264 f.; *Молчанов А.А.* Критская иероглифическая надпись на восьмисторонней печати из собрания Эшмолеанского музея // *ВДИ*, 1981. № 3. С. 124.

графическими модификациями иероглифа "голова быка" (№ 62) признаются знаки линейного А (№ 46) и линейного В (№ 23), читающиеся как *ти*. С иероглифом "голова козла" (№ 65) сопоставляются сходные по начертанию силлабограммы линейного А (№ 84) и линейного В (№ 13) со значением *те*. Иероглиф "каракатица" (№ 60) в графически упрощенном виде предстает перед нами в знаках линейного А (№ 31) и линейного В (№ 31), которые читаются как *са* (ср. греч. *σπία*, восходящее, вероятно, к минойскому **sapi-*, ассоциирующемуся, естественно, с характерным свистяще-сопящим звуком, издаваемым пойманной и извлекаемой из воды каракатицей). Не имеющий аналога в критской иероглифике знак линейного А № 98 несомненно воспроизводит силуэт летящей крупной птицы типа журавля и обладает, судя по его корреляту в линейном В (№ 81), слоговым значением *ки* (ср. ностратич. **kara/*kurā* — 'журавль, курлыкающая птица').

Приведенные примеры указывают на достаточно регулярное применение акрофонического принципа при создании критянами-минойцами их силлабария. Они же фиксируют наличие в минойском языке звуко-подражательных слов, что необходимо учитывать при любых дальнейших попытках генетического отождествления одного из основных этнолингвистических слоев в доиндоевропейском субстрате на юге Балкан.

Л.С. БАЮН, В.Э. ОРЕЛ

ФРИГИЙСКО-АНАТОЛИЙСКИЕ ЯЗЫКОВЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Проблема отношения фригийского к другим индоевропейским языкам на разных этапах исследования фригийского языкового материала решалась по-разному. Не останавливаясь на истории вопроса¹, перечислим некоторые существенные особенности, определяющие положение фригийского относительно близкородственных языков. Наличие аугмента в глагольной парадигматике объединяет фригийский с другими языками аугментного ареала — греческим, индо-иранским, армянским. "Кентумная" трактовка старых палатальных сближает фригийский внутри аугментного ареала с греческим. Констатация особой близости фригийского и греческого языков, подтверждаемой рядом специфических изоглосс из области морфологии и лексики², в настоящее

¹ Из последних работ см. статьи И.М. Дьяконова и В.П. Нерознак в сб. "Древний Восток. 2" (Ереван, 1976), освещающие состояние проблемы на начало 70-х гг., а также их книгу "Phrygian" (New York, 1985), где, однако, историографическая часть минимальна.

² См.: Баюн Л.С., Орел В.Э. [рец. на]: Brixhe C., Lejeune M. Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes. P. 1984 // ВДИ. 1986. № 3.

время должна рассматриваться не как дань моде³, но в качестве факта объективной языковой реальности. С другой стороны, обнаруживается ряд сходжений в фонетике, морфологии и лексике между фригийским и хетто-лувийскими языками, отражающих явления различного порядка: общие архаизмы; совместные ранние инновации; сходные черты, возникшие в результате тесного этнокультурного взаимодействия; параллельное развитие. Оставляя в стороне достаточно тривиальные параллели, восходящие к общеиндоевропейскому состоянию, мы остановимся в настоящей статье на тех общих чертах фригийского и хетто-лувийского языкового строя, которые могли развиваться вследствие особой близости этих языков как в раннедиалектную эпоху, так и в историческое время.

Фонетика и фонология. Эпиграфические памятники позволяют проследить эволюцию звукового строя фригийского языка на протяжении десяти веков. Не касаясь процессов, являющихся результатом собственно фригийского развития⁴, рассмотрим явления, обнаруживающие сходство с соседними языками.

Прежде всего следует отметить характерные уже для старофригийского колебания в передаче этимологических звонких придыхательных, которые графически передаются в одних случаях знаками для глухих, в других — для звонких согласных⁵. Отражение старых звонких придыхательных во фригийском обнаруживает очевидное сходство с соответствующим явлением в ликийском языке. Проблема заключается в том, чтобы понять, что именно скрывается за таким способом графической передачи трех рядов, которая может быть проиллюстрирована следующими примерами.

И.-е. **bh* > фриг. *p, b*: ст.- и н.-фриг. *en-park* 'возвыситься' < **bhergh-* 'высокий'; ст.-фриг. *bago* 'благо' ~ др.-инд. *bhaga*; н.-фриг. *ber* 'приносить' < **bher-*; лик. *p, b*; мил. *pruwa* 'высокий, великий' < **bhrghó-*; *alb* 'белый, светлый' < **albho-*.

И.-е. **dh* > фриг. *t, d*: ст.-фриг. *tov-* 'совершать жертвоприношение' < < **dheu-* 'дуть, раздувать', *davo* 'Волк' < *dhaū-* 'давить'; н.-фриг. *ti/eamā* 'надгробие', возможно, из **dhē-* 'ставить', *dak-* 'причинять' < **dhē-k-*; лик. *t, d*; мил. *ute-* 'вести' < **dēdh-*, *kudi* 'где' < **k^hodhi*.

И.-е. **gh, *gh(*g^hh)* > фриг. *k, g*: ст.-фриг. *meka-* 'великий' < **megh-gh-* 'большой'; н.-фриг. *kan-* 'произносить' < **ghan-* 'раскрывать (рот)' (греч. *χαίνω*), *arg-* 'руководить, возглавлять' ~ греч. *ἄρχω*; лик. *k(g)*: *kiki-* 'наказывать, карать' (каузатив от **gh/ghēi-* 'зять, быть пустым').

³ Как это определяется в статье: Дьяконов И.М. Место фригийского среди индоевропейских языков // Древний Восток. 2. Ереван, 1976. С. 158.

⁴ Ср. в новофригийском переход *o* (закрытого *o*) в *u* и затем в *i* (через ступень *y*) на северо-западе и северо-востоке Фригии.

⁵ В реальных передачах наблюдается некоторое преобладание глухих согласных в старофригийском и звонких — в новофригийском, что может объясняться случайностью, но может и отражать определенную тенденцию фонетического развития.

Специфическая передача звонких придыхательных во фригийском, как и в ликийском, допускает, если исключить возможность оставшегося незамеченным сложного позиционного распределения, два объяснения. Допустимо считать, что фригийская графика отражает реально сложившиеся соотношения, т.е. систему, в которой произошло перераспределение рефлексов звонких придыхательных между двумя другими сериями. Это, однако, мало чем отличается от констатации того факта, что в какой-то период, предшествовавший появлению письменных памятников, в обоих языках имело место некое позиционное распределение рефлексов звонких придыхательных, оставшееся нам неизвестным. По этой причине такое объяснение кажется маловероятным и неконструктивным. Другой подход может быть основан на том, что в фонологических системах фригийского и ликийского языков сохранялось противопоставление трех серий, однако "разрешающая способность" алфавита была недостаточной для передачи этого противопоставления, и рефлексy третьей серии передавались — более или менее произвольно — знаками для звонких попеременно со знаками для глухих согласных.

Если верно такое предположение, приходится заключить, что и фригийские, и ликийские рефлексy третьей серии, судя по характеру их передачи на письме, не были противопоставлены звонким как звонкие придыхательные. Едва ли они могли противопоставляться глухим и как глухие придыхательные⁶. Иными словами, их дистинктивным признаком, отличающим их от глухих и звонких, была не аспирированность, а какое-то другое фонетическое качество. Таковым могла быть, например, напряженность при нейтральности третьей серии к признаку глухости/звонкости (возможны и несколько иные конкретные решения). В период, засвидетельствованный фригийскими и ликийскими письменными памятниками, подсистемы взрывных в этих языках проходили, судя по всему, сходный процесс перестройки. В обоих языках противопоставление трех серий взрывных согласных — глухих, звонких и (условно) ненапряженных обнаруживает тенденцию к сокращению до двух серий. При этом согласные третьей — "ненапряженной" серии (обозначавшиеся на ранней стадии знаками для глухих и звонких согласных) постепенно начинают совпадать со звонкими, ср. отмечавшееся выше преобладание в новофригийской графике знаков для звонких согласных при передаче и.-е. звонких придыхательных; это же мы наблюдаем и в позднеликийской ономастике⁷ и топонимике, ср. ЛИ

⁶ Для передачи новых глухих придыхательных, развившихся в ликийском в историческое время (x — из старого ларингала, y — из последовательности $t/d + h$) в этом языке существуют специальные знаки.

⁷ Последняя в литературе нередко определяется как "малоазиатская" (Zgusta, Detschew и др.), однако данный термин в большой степени условен: подавляющее большинство так называемой "малоазиатской" ономастики относится к тому же языковому кругу, что и ликийская, так как к эллинистическому периоду значитель-

(или его компонент) $d(d)awa < *dhāu-$ 'давить', ТП $busa- < *bhū-$ и др.

Что касается развития отдельных звуков, то интересно отметить характерную для фригийского и ливийских диалектов спирализацию интервокального k (из и.е. $*k$, $*k^u$, $*\tilde{k}$): лув. $lu-u-ha-aš$ 'свет' $< *leuk-$, ст.-фриг. $daʔet$ 'устанавливает' $< *dhē-k-$. Во фригийском ареале это явление ограничено старофригийским периодом; в новофригийском если оно и существовало, то не имело специальной графической фиксации. Очевидно, что переход интервокального k в спирант не является специфической особенностью фригийского и лувийского языков, однако характерно, что он отмечается именно в старофригийском, когда рядом еще могли сохраняться лувийские диалекты с подобной трактовкой интервокального k (для поздних лувийских диалектов это явление не типично).

Обратимся к подсистеме спирантов. Нельзя не заметить, что история и.е. $*s$ во фригийском отчасти обнаруживает сходство с судьбой сибиланта в греческом: в обоих языках происходила утрата сибиланта в интервокальной позиции и в группе $*sq_$. Однако на этом сходство заканчивается. Полную аналогию развитию и.е. $*s$ во фригийском находим в ликийском языке, где имело место сходное ослабление артикуляции $*s$ в интервокальном положении ($*-VsV- > -VhV-$). Фригийские тексты зафиксировали более продвинутую стадию этого процесса (интервокальный $*-s-$ уже перешел в \emptyset), тогда как в ликийском отражена его промежуточная стадия (в некоторых случаях, однако, группы гласных $-ei$, $-ai$ в ликийском могли исторически содержать спирант). В анлауте $*s-$ сохранялся как в ликийском, так и во фригийском (в отличие от греческого), за исключением группы $*sq_$, которая развивается в $(u)q_$, ср. ст.-фриг. $ve-$ 'сам; себя' $< *sqe$; н.-фриг. oe (oqe или uqe) 'себе'; лик. $(u)wedri$ 'община', iwe 'человек', 'член своего коллектива' при лув. $(u)uajant-$ 'человек' $< *sqe-(i)ont-$.

Фригийские дентальные согласные (как смычные d, t , так и спирант s) палатализовались рядом с i . Здесь также важно подчеркнуть, что, хотя в отдельных деталях этот фонетический процесс характеризует многие языки (ср. греч. $-\zeta\omega < *diō$), максимальное совпадение отмечается у фригийского только с поздними хетто-лувийскими языками — лидийским и ликийским, где, как и во фригийском, дентальные согласные (а в лидийском также сонанты l, n) могут подвергаться палатализации как перед, так и после i , ср. лид. $sivis$ 'бог' ($< *diu-$; $s = [dz']$), esl 'этому' ($< *esi-l$); ст.-фриг. $aʔio-/adio-$ 'нерушимый', $siʔeto$ ($< *seidh-$) 'да преуспеет'.

Морфология. Наибольшее число сходжений между фригийским и хет-

тая часть Малой Азии (кроме центральных и северных областей) была заселена позднелувийскими народами (см.: *Houwink ten Cate Ph. The Luwian population groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic time. Leiden, 1961.*

то-лувийскими языками обнаруживается в области глагольной морфологии.

1. Со времени появления работы Х. Педерсена "Hittitisch und die anderen indoeuropäischen Sprachen" (1938 г.) стало традиционным сопоставлять хеттский претерит 3 л. ед. ч. *da-(a)-iṣ* (< *dhē-) 'он поставил' с фриг. *edaes*⁸. На этом сопоставлении следует остановиться особо. На первый взгляд обе формы (за вычетом аугмента у фриг. *edaes*) почти идентичны, однако анализ всего доступного материала заставляет несколько по-иному интерпретировать это соотношение.

В хеттском показатель 3 л. ед. ч. претерита -*ṣ* появляется у глаголов *hi*-спряжения, которые содержат основы разных типов. Это (а) атематические основы, ср. *ak-/ek-* 'умирать', *ar-/er-* 'приходить', *šak-/šek-* 'знать', *da-* 'брать'; (б) тематические основы, ср. *šēšha-* 'устанавливать', *malta-* 'молить'; (в) основы на -*u-*, ср. *laḥu-* 'лить'; (г) основы с чередованием -*a(i)/-iia-*, ср. *ḫalzi-/ḫalziia-* 'звать', *dala(i)/daliia-* 'оставлять'; сюда же относятся глаголы типа *te-/dai-/tiia-* 'класть, ставить', *pe-/pai-/piia-* 'давать' и некоторые другие. Флексия 3 л. ед. ч. претерита передается следующим образом: 1) посредством знака -*aṣ*, регулярно — у тематических основ, ср. *ma-al-ta-aṣ* 'он молил', *šu-uh-ḫa-aṣ* 'он насыпал'; после атематических основ он чередуется со знаком -*iṣ*, ср. *ak-ga-iṣ/(a)ak-ki-iṣ* 'он умер', др.-хет. *(a)ar-aṣ* 'он пришел', но др.-хет. *ša-ak-ki-iṣ* 'он знал', др.-хет. *da-a-aṣ* 'он взял' и т.д.; 2) посредством знака -*iṣ*, регулярно — у основ типа (г), использующих в 3 л. ед. ч. претерита вариант основы на -*(a)i-*, ср. др.-хет. *pa-a-iṣ* 'он дал', др.-хет. *da-a-iṣ* 'он положил', др.-хет. *da-a-li-iṣ* 'он оставил'; 3) посредством знака -*uṣ* — у основ на -*u-*, ср. *la-a-aḥ-ḫu-uṣ* 'он выпил'. Знаки -*aṣ* и -*uṣ* очевидным образом распределены: их выбор продиктован исходом глагольной основы; это же объяснение применимо к знаку -*iṣ* в претерите основ на -*ai-/iia-*. Таким образом, для трех перечисленных типов основ (б, в, г) флексия аориста имеет вид -*ṣ*, а предшествующий ей гласный относится к основе. Сложнее обстоит дело с атематическими основами, где уже в древнехеттском в равной степени вероятно встретить форму на -*aṣ* или на -*iṣ*⁹. Некоторые соображения графического порядка (в частности, нередкое

⁸Ср. более осторожное высказывание К. Уоткинса (Indogermanische Grammatik, III/1. Heidelberg, 1969), который считает это сопоставление недоказанной гипотезой.

⁹Но у основы *da-* 'брать' и ее производных флексия записывается так же, как у тематических основ — с помощью знака -*aṣ*. Несколько особое положение занимают хеттские формы претерита 2 л. ед. ч. *la-a-iṣ* (< *la-* 'отпускать') и *ḫa-a-iṣ* (< *ḫa-* 'верить'), на основании которых (и некоторых других, относящихся к нашему типу d) К. Уоткинс допускал существование в хеттском показателя аориста -*iṣ* (Indogerm. Gramm..., S. 49). Однако приведенные здесь формы являются довольно поздними — они встречаются только в новохеттских текстах (ср. CID, p. 12); наличие 3 л. ед. ч. претерита *la-a-it*, как и презенса медиопассива *la-a-i-it-ti* заставляет нас рассматривать элемент как вторичное распространение старого корня на долгий гласный.

удвоение гласного корневой морфемы, ср. *a-ar-aš* 'он пришел', *a-ak-ki-iš* 'он умер', ср. еще *la-a-hu-u-ua-iš* и *la-a-ah-hu-uš* 'он вылил') указывают, видимо, на корневое ударение; в таком случае последовательности *-Caš* или *-Ciš* (как и *-Ciš*) могут интерпретироваться как сигматический показатель претерита с предшествующим гласным типа *ə*, имевшим чисто фонетическое значение.

Все сказанное позволяет утверждать, что в хеттском флексия 3 л. ед.ч. претерита имела вид *-š* (*-š* у атематических основ). Что же касается огласовки корня, то очевидно, что она не могла быть нулевой; в то же время клинописная графика не позволяет однозначно интерпретировать "scriptio plena", которая может отражать как продленную ступень, так и некоторые просодические характеристики корня¹⁰. Опираясь на косвенные данные (в частности, на другие формы, огласовка которых нам известна), можно считать, что в хеттском 3 л. ед.ч. претерита была распространена непродленная ступень у всех типов основ.

Фригийский сигматический аорист¹¹ отличается от хеттского сигматического претерита не только наличием аугмента. Независимо от типа основы флексия обычно имеет вид *-e(-)s*, а основа может быть представлена ступенью продления (*tives* 'он поставил' < **dhē-ġ-es*, ср. древнеиндийский сигматический аорист *abhār* < **ebhēr-s-t* 'он нес'), нормальной (непродленной) ступенью *etoves* 'он совершил жертвоприношение' < **e-dhou-es* (ср. греческий сигматический аорист без каких-либо следов ступени продления)¹², нулевой ступенью (*eneparkes* 'он высыл' < **en-é-bhrġh-es*; *edaes* 'он посвятил' < **é-də-es*, ср. древнеиндийский аорист медия типа *áśrksi* 'я бросил')¹³.

В старофригийском обнаружены еще две глагольных формы с аугментом — *edae* и *etlnaie*, принадлежность которых к системе аориста очевидна: первая из них за вычетом сигматического показателя абсолютно идентична 3 л. ед. ч. аориста *edaes*. Исходя из комбинаторных соображений, наиболее приемлемой представляется их интерпретация в качестве 1-го либо 2-го лица аориста без сигматического показателя¹⁴.

Сопоставление фригийского сигматического аориста с хеттским сигматическим претеритом позволяет отметить следующие их особенности: 1) фригийский сигматический аорист может быть образован практически от любого глагола, тогда как в хеттском сигматический претерит возможен только у глаголов *hi*-спряжения; 2) фригийский аорист характе-

¹⁰ См.: Hart G.R. Some observations on plene-writing in Hittite // BSAOS. London. 1980. P. 3p.

¹¹ Формы его подробно проанализированы в нашей работе: Фригийский глагольный строй в сравнительно-историческом освещении // Балто-славянские исследования. М., 1988.

¹² См.: Шантрен П. Историческая грамматика греческого языка. М., 1957. С. 147 слл.

¹³ Барроу Т. Санскрит. М., 1965. С. 315.

¹⁴ Примеры см. в работе: Фригийский глагольный строй...

ризуется аугментом¹⁵; 3) показатель сигматического прошедшего времени в хеттском имеет вид $\text{-}\check{s}$ (ср. еще флексию аориста $\text{-}\check{s}\text{-}ta$), во фригийском — $\text{-}es$, что могло бы свидетельствовать об относительной хронологии развития соответствующих серий форм¹⁶; 4) огласовка основы в хеттском и фригийском сигматическом прошедшем времени не совпадает; наличие аугмента, вероятно, способствовало появлению различных типов основ во фригийском сигматическом аористе.

В целом, однако, можно считать, что хеттский и фригийский сигматический претерит/аорист относится к наиболее архаичному типу, в котором, согласно Ф. Бадер¹⁷, 3-е лицо ед.ч. имеет показатель $\text{*}\text{-}s$, но не содержит флексии, а 1-е и 2-е — только флексию, без сигматического показателя, ср. хет. претерит глагола $da\text{-}'$ 'брать': 1 л. ед. ч. $da\text{-}a\check{h}\text{-}\check{h}u\text{-}un$, 2 л. $da\text{-}at\text{-}ta$, 3 л. $da\text{-}a\check{a}\check{s}$.

2. В новфригийских текстах встречаются глагольные формы 3 л. мн.ч. прошедшего времени на $\text{-}r(-)$, имеющие значение перфекта, ср. $dakar$ 'они поставили', вариант $dakaren$ (где $\text{-}en$, вероятно, из $\text{*}\text{-}en$). Исторически связанный с этим показателем $\text{-}r(-)$ элемент обнаруживается в составе новфригийской медиальной флексии $\text{-}to\text{-}r$; н.-фриг. глаголы с формантом $\text{-}tor$ (и с параллельным ему показателем $\text{-}to$)¹⁸ имеют медиальное (или депонентное) значение, ср. н.-фриг. $addaketor$ и $addaket$ 'причинит'.

В старфригийском перфект на $\text{-}r(-)$ не обнаружен, что может иметь одно из двух объяснений: а) либо он оказался незасвидетельствованным из-за ограниченности материала; б) либо это — инновация, развившаяся во фригийском, возможно, не без влияния (достаточно раннего) хеттских диалектов, где флексия $\text{-}r$ во множественном числе является нормальным показателем претерита, ср. хет. $ti\text{-}i\text{-}er$ 'они поставили', $me\text{-}mi\text{-}i\text{-}ir$ 'они сказали'¹⁹. Первая точка зрения представляется более вероятной: надо иметь в виду, что глагольные формы множественного числа в старфригийских текстах вообще не представлены, а отсутствие в них перфекта может объясняться определенной жанровой ограниченностью старфригийской эпиграфики; существенно, что ново-

¹⁵ Отсутствие аугмента в ст.-фриг. $tiyes$ 'поставил, назначил' объясняется метрическими причинами. См. подробно: Баюн Л.С., Орел В.Э. Язык фригийских надписей как исторический источник // ВДИ, 1988, № 1. С. 92.

¹⁶ Показатель аориста $\text{*}\text{-}es$ - (наряду с $\text{*}\text{-}s$ -) восстанавливается также Б.Б. Ходорковской на другом материале, см.: Ходорковская Б.Б. Проблема сигматического аориста и становление системы времен в языках италийской группы. Автореф. докт. дисс. М. 1986.

¹⁷ См.: Bader F. Flexions de l'aoriste sigmatique // Etrennes de septantaine. P., 1978. P. 33–34.

¹⁸ О соотношении фригийских медиальных форм на $\text{-}tor$ и $\text{-}to$ см.: Иванов Вяч. Вс. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол: Индоевропейские истоки. М. 1981. С. 53–54.

¹⁹ Ср. еще лидийские глагольные формы на $\text{-}r(-)$ типа $etos\text{-}\check{s}$ 'устанавливает/установит-он', а также причастные образования на $\text{-}r(-)$ в ликийском и карийском.

фригийский языковой строй вплоть до деталей являет собой результат развития старофригийского состояния. Так как в данном случае речь идет об очень ранней изоглоссе, объединяющей фригийский язык с хеттским, с одной стороны, и итало-кельтскими — с другой, нет никаких оснований предполагать диалектную дробность фригийского языка уже для периода распада индоевропейской общности и формирования первых крупных диалектных ареалов.

Показатель 3 л. мн.ч. перфекта *-r* во фригийском может осложняться элементом *-en* < **-e-nt*, хотя вообще в индоевропейском (как и в исторических диалектах) эти два форманта отчетливо противопоставлены²⁰. Видимо, значение множественного числа у прафриг. **(e)nt* оказалось преобладающим (ср. еще 3 л. мн.ч. фриг. "имперфекта" *-Vn* < **-Vnt*: *dadōn* 'они дали' < **dādoni*), что позволило использовать его для "усиления" формы множественного числа.

3. Одна из проблем, встающих при исследовании фригийской глагольной морфологии, связана с интерпретацией форм 3 л. мн.ч. презенса на *-ni* (н.-фриг.): *agorani* 'они покупают', *eistani* 'устанавливают'. Можно было бы объяснить эти формы по аналогии с новофригийским императивом 3 л. мн.ч. на *-nou* (< *-inou* < **-nīō*), предположив здесь сходное фонетическое развитие — метатезу с последующей ассимиляцией (т.е. *-ni* < **-tni* < **-nti*). Этому объяснению препятствуют некоторые обстоятельства. С одной стороны, во фригийском следовало бы ожидать в этом случае удвоения *-n*, ср. н.-фриг. *innou* ~ *it(t) nou* 'да будут'. С другой стороны, нельзя не обратить внимания на единичные глагольные формы множественного числа с показателем *-ni* в ликийском языке, ср. лик. *A sijēni* 'лежат, покоятся', мил. *sttāni* 'устанавливают', при том что переход *-nt-* в *-nn-* в ликийском невозможен, так как *-n* обычно сливается с предшествующим гласным и ликийские глагольные окончания 3 л. мн.ч. имеют вид: *-Vti/-nti* в презенсе, *-Vte/-nte* в претерите, *-Vtu/-ntu* в императиве. Полный структурный параллелизм лик. *sttāni* и фриг. *eistani* 'устанавливают'²¹ заставляет видеть в 3 л. мн.ч. презенса на *-ni* общую модель, которая исторически может быть выведена из форматива *-n-* (ср. выше о глагольной флексии *-r* как старом гетероклитическом форманте) + показатель первичного окончания *-i*. Существенно, что в обоих языках глаголы, образующие 3 л. мн.ч. презенса на *-ni*, соотносятся со второй серией индоевропейских глагольных форм.

В области лексики число фригийско-анатолийских схождений доста-

²⁰ См.: Cardona G. [реу. на]: Adrados F.R. Evolución y estructura del verbo indoeuropeo // Language. 1965. Vol. 41, N 1. P. 108–109; Иванов Вяч.Вс. Глагол... С. 75. — Это противопоставление, как специально подчеркивается в последней работе, аналогично противопоставлению гетероклитических именных основ на *-r* и *-nt-*.

²¹ Начальная группа *ei-* (= *i*) во фригийском имеет скорее всего чисто фонетическое объяснение: последовательность *CC* не характерна для анлаута новофригийских слов.

точно велико, однако значительную их часть составляют заимствования из хетто-лувийских языков во фригийский, ср. ст.-фриг. *temevais* 'советник' к хет. *tema(i)-/iia-* 'говорить' (но лув. *mana-* 'id.', и.-е. **men-* 'думать'); ст.-фриг. *tiveia* 'божественная', н.-фриг. *tieio-* к лув. *tiua(tt)-* 'бог (дневного света)'; ст.-фриг. *vaso(u)-* 'хороший' к лув., пал. *uaš-u-* 'id.' (но ср. исконно фригийское *ev-* 'хороший' < **esu-*); н.-фриг. *outa* 'проклятие' к хет., лув. *uttar* 'слово' (обычно 'злое') и др.²² В то же время некоторые фригийско-анатолийские лексические параллели можно с большой долей уверенности отнести к специфическим изоглоссам. Это ст.-фриг. *alu-* 'жрец' ~ хет.-лув. **alua-* 'магия' (ср. лид. *aluš* 'жрец')²³; ст.-фриг. *kavar-* 'священное место' (*kavarmoyo-* 'алтарь', ЛИ *kavara-*) ~ лид. *kave-* 'жрец', и.-е. **keu-/kōu-* 'провидеть'; фриг. *iman* 'культовое подобие' ~ хет.-лув. **hima-* (хет. *himma-*, мил. *q̄m̄qi* < **hima-hi*)²⁴, фриг. *te* (вводно-уточняющая частица) ~ лик. *te* 'id.', и др.

Обзор фригийско-анатолийских сходжений позволяет сделать некоторые выводы лингвистического и культурно-исторического характера.

Отмеченный параллелизм развития фонетического строя и отдельных фрагментов фонологических систем не дает оснований для постулирования особой близости фригийского и анатолийских языков в период раннего диалектного членения индоевропейской общности, но является, очевидно, результатом параллельного развития (это касается в первую очередь судьбы старых звонких придыхательных). В то же время некоторые черты (палатализация дентальных, спирантизация интервокальных согласных), скорее всего, объясняются распространением общих произносительных навыков, характеризовавших достаточно обширные зоны Малой Азии²⁵ и позволяет говорить об интенсивном этнокультурном взаимодействии различных ее областей на протяжении I тыс. до н.э. и ранее.

Свидетельством широких контактов фригийского и хетто-лувий-

²² Интересный пример частичного калькирования одного из архаичных выражений обнаружен в так называемой мизийской надписи (анализ ее см. в работе: Bayun L., Orel V. A "Misian" inscription from Ujucik // Kadmos, B. 18. 1988: *lamn... dokseš* 'имя... установит', где *dokseš* – сигматическое будущее время (-š) < **-ti*, ср. ст.-фриг. *egesei* 'сделает' *ege-*) < **dhē-k-*, а *lamn* – заимствование хет. *la-man* 'имя', ср. параллельную или близкую к этой конструкцию в анатолийских и других индоевропейских языках (см., в частности: Иванов Вяч.Вс. Глагол... С. 140 сл.).

²³ Греч *αλῶω* 'неистовствовать' (см.: Benveniste E. Hittite et indo-europeen. P., 1961. P. 18 suiv.) не имеет столь ярко выраженной соотношенности с ритуальной сферой, как фригийское и анатолийское **alu(o)-*.

²⁴ Исконный характер фриг. *iman* подтверждается различной трактовкой анлаута слова, который передается сочетанием **hi-* в анатолийском, а в ликийском – посредством велярного спиранта типа *x'* + *i*, что во фригийском при заимствовании могло быть передано знаками **i*.

²⁵ Ср. в этой связи окказиональную палатализацию согласных в ликийском языке, объясняемую распространением соответствующего фонетического явления в ареале, охватывающем лидийскую, карийскую и некоторые другие области.

ского населения, помимо лексических заимствований (см. выше), является насыщенность фригийской ономастики (особенно в старофригийский период) именами с отчетливой хетто-лувийской соотносительностью, ср. ст.-фриг. ЛИ *nana-* ~ хет.-лув. *ne/ani-* 'брат', *ikte* ~ лик. ЛИ *ixte*, н.-фриг. жен. ЛИ *ouenaouia* ~ лув. *ḫana-* 'женщина' (ср. еще лув. "суффикс" женских имен *ḫija-*), и мн. др. Активные контакты в историческое время способствовали взаимопроникновению различных элементов культуры, в частности, религиозных представлений, ср. фриг. теоним *davo-* 'бог-Волк' ~ лик. *ddawa*, ст.-фриг. ТН *vaki* ~ лид. *Baki-ya*²⁶.

Совершенно иначе должны быть интерпретированы сходные черты фригийской и хетто-лувийской глагольной морфологии, позволяющие заключить, что еще в период раннего диалектного членения индоевропейской общности (согласно предложенной в книге Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова "Индоевропейский язык и индоевропейцы" хронологии морфологических изоглосс — один из первых условных этапов диалектного членения) фригийский отчасти примыкал к анатолийско-тохаро-итало-кельтской группе диалектов (с которой он разделял такие изоглоссы, как медий на *-tor*, прошедшее время на *-r*), сближаясь в то же время с языками греко-индоирано-армянской диалектной общности (аугментным ареалом), из которых наиболее близок ему был греческий. В целом фригийский языковой строй отличается значительной консервативностью; число морфологических инноваций минимально (это появление класса именных основ; ст.-фриг. опатив на *-t-ou* и некоторые другие). Ряд процессов, затронувших фонетическую систему фригийского языка, равно как и лексические заимствования из хетто-лувийских языков (реже — в обратном направлении) являются, как уже отмечалось, отражением этнокультурного взаимодействия (вопрос о языковом союзе в Малой Азии доэллинистического времени требует специального исследования) различных частей Древней Анатолии, частично воспроизводившего отношения, характерные для этого ареала во II тыс. до н.э.

²⁶ В связи с этим встает вопрос, не является ли н.-фриг. формула *deōs zemeļōs* 'боги (небесные) (и) земные/человеческие' семантической параллелью к лик. *māhāi (h)uwedri* 'боги общины' (букв. 'боги (и) совокупность людей'); функции фриг. и лик. божеств, обозначаемых приведенными здесь выражениями, совпадают.

К ДЕШИФРОВКЕ НОВОНАЙДЕННОЙ ФРИГИЙСКОЙ НАДПИСИ ИЗ ГЕЗЛЕР КЕЙЮ

Все известные нам до сих пор тексты на фригийском языке, архаичном индоевропейском диалекте, входившем в палеобалканскую языковую общность (они были обнаружены в Малой Азии в пределах Древней Фригии), условно разделяются на две разновидности — тексты, относящиеся к старофригийскому периоду (VII — IV вв. до н.э.), и тексты, созданные в новофригийский период. Старофригийские надписи выполнены особым архаическим письмом, теснейшим образом связанным с архаическими греческими образцами алфавитного письма. Новофригийские же тексты написаны классическим греческим письмом первых веков нашей эры.

До недавнего времени все новофригийские тексты (числом свыше 100) датировались II—III вв. н.э. И вот новая находка, которая дает нам в руки памятник фригийского языка нового периода I или начала 2 века, как считают ее первооткрыватели и публикаторы. Открытие новой пространной надписи событие чрезвычайной важности для палеобалканистики и для антиковедения в целом по той причине, что за последние 10 лет исследование фригийских языковых памятников привело к ряду серьезных открытий. В индоевропейское языкознание, палеобалканистику и эллинистику введены новые данные, позволяющие определить место фригийского как языка, обладающего архаической структурой, а также прояснить его связи с анатолийскими, палеобалканскими языками, крито-микенским и другими диалектами древнегреческого языка¹.

Большое значение для расшифровки еще не раскрытых загадок фригийского языка, непонятных или плохо поддающихся истолкованию фрагментов надписей, отдельных комплексов и словоформ имела публикация "Корпуса старофригийских надписей", предпринятая в 1984 г. французскими филологами Клодом Бриксом и Мишелем Леженом². В нем осуществлено фронтальное обследование *de visu* надписей на скальных памятниках, надгробных стелах, предметах культа и бытовых изделиях, в частности многочисленных граффити на керамической посуде. В издание был включен ряд ранее неизвестных старофригийских

¹ См.: Дьяконов И.М., Нерознак В.П. Очерк фригийской морфологии // *Baltistica*. II. Friedas. Vilnius, 1977. С. 169—198; Нерознак В.П. Палеобалканские языки. М., 1978; *Diakonoff I.M., Nerosnak V.P. Phrygian*. New-York, 1985; Молчанов А.А., Нерознак В.П., Шарыпкин С.Я. Памятники древнейшей греческой письменности: Введение в микенологию. М., 1988.

² *Brixhe C., Lejeune M. Corpus des inscriptions paléophrygiennes*. I. Texte. II. *Planches* // Institut Français d'Études Anatoliennes: Editions Recherche sur les Civilisations. "Mémoire", N 45. Paris, 1984.

текстов. Это позволяет внести уточнения в спорные чтения, и, как результат, сделать новые открытия в исследованиях о языке древних фригийцев.

Находку надписи на новофригийском языке, обстоятельства ее открытия можно отнести к разряду случайных. Стела из белого мрамора, на которой была начертана надпись, находилась во дворе музея г. Афьона, без инвентаризационного номера и была обнаружена там известным специалистом по фригийскому языку К. Бриксом летом 1982 г. В 1985 г. надпись была опубликована К. Бриксом и Г. Нойманом в журнале "Kadmos"³. Публикация включает описание стелы, на которой сделана надпись, фотографию надписи, ее эстампажа, прорись, построчный эпиграфический комментарий и лингвистическое истолкование засвидетельствованных в тексте форм.

В соответствии с принятой в наших работах нумерацией новофригийских надписей (см. Конкорданс: Нерознак 1978, 132–133; Diakonoff – Neroznak 1985, 58–61) текст получает № В 112.

Надпись выполнена на стеле из белого мрамора. Стела обнаружена в местности Гезлер Кёйю (Gezler Köyü) в 12 км западнее Афьона. До регистрации 16 июня 1982 г. находилась без инвентарного номера во дворе музея г. Афьона. Верхняя часть стелы – поврежденный треугольный фронтон, корпус, напоминающий пирамиду, выщерблен слева и справа; у основания имеется лепка; под основанием стержень для вделывания стелы в паз. Высота стелы без стержня 93 см, ширина корпуса в середине 36 см; обратная сторона круглая, максимальная толщина ее в центре 12,5 см.

На корпусе под двумя розетками располагается надпись из 14 строк, поврежденных в начале и в конце. Высота исписанной поверхности чуть больше 30 см. Как и другие новофригийские надписи, надпись из Гезлер Кёйю выполнена греческим алфавитом классического образца. Направление письма слева направо. Способ письма *scriptio continua*, т.е. без знаков разделения текста на отдельные слова.

П у б л и к а ц и я. *Brixhe Claude – Neumann Günter. Découverte du plus long text néo-phrygien: l'inscription de Gezler Köyü // Kadmos. Bd. XXIV, Hft. 2. 1985. P. 161–186. + Planche I. Ensemble du monument; Planche II. Surface inscrite; Planche III. Estampage**.

Издатели датируют надпись I веком или началом II века нашей эры, что дает основание рассматривать эту надпись как самый древний текст на новофригийском языке (С. Brixhe – G. Neumann // Kadmos. 1985. Bd. XXIV. Hft. 2: P. 161).

³ Brixhe C., Neumann G. Découverte du plus long texte néo-phrygien: l'inscription de Gezler Köyü // Kadmos. Bd. XXIV. Hft. 2. 1985. P. 161–186.

*Приношу проф. К. Бриксу сердечную благодарность за любезно присланный мне оттиск публикации из журнала "Kadmos" и за ранее посланную исключительно ценную работу "Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes".

Текст надписи в греческой алфавитной графике воспроизводится на основании фотографии и эстампажа К. Брикса.

I ΞΕΥΝΕΙΟΣΟΣΚΕΔΕΤΟΝ.
II ΨΟΔΑΝΚΕΤΑΝΣΑΥΝΑΜΑΝ.
III ΚΝΟΥΜΑΝΚΑΚΡΟΔΜΑΝΚΕΑ
IV ΙΜΟΝΜΕΙΟΜΟΝΡΙΔΙΤΑΙΤΟΑ
V ΜΕΟΝΟΜΑΝΙΑΣΕΝΑΡΚΕΕΡΜΩ.
VI ΙΟΣΚΝΑΙΚΟΕΚΑΤΗΑΣ
VII ΟΜΟΥΣΑΣΑΙΠΟΣΕΚΑΝΕΣΑΚΑ
VIII ΔΕΟΠΟΚΓΟΝΙΟΝΤΕΥΤΩΣΠΕ.
IX ΝΟΥΤΑΙΣΕΔΑΕΣΠΙΝΚΕΤΑΣ..
X ΚΕΡΗΣΟΝΟΜΑΝΙΑΙΣΜΥΡΟΥΙΚ.
XI ΚΝΑΙΚΑΝΕΔΑΕΣΙΣΑΡΓΜΕΝΑ.
XII ΟΠΑΡΙΚΟΟΑΝΟΕΑΥΤΑΠΣΚΕΕΝ
XIII ΤΟΙΣΙΝΙΟΙΚΝΟΥΜΑΝΤΙΑΝΤΕ.
XIV ΜΑΡΔΙΔΕΤΟΙΟΙΝΙΣ

Эпиграфический комментарий.

I.1. У К. Брикса в греческой передаче допущена описка ΞΕΥΝΕΙΟΣ ΚΕΔΕΤΟΝ пропущено второе ΟΣ. Однако на прориси текст воспроизведен верно.

2. По контексту возможно ΤΟΥ [NBON]. На прориси К. Брикса за косой чертой / справа прочерчен дополнительно знак Ν. Далее испорчено.

II.1. Судя по прориси К. Брикса, возможно чтение Δ, хотя сам он читает Λ. 2. Буква, которую К. Брикс читает как Α сильно разрушена. Конец строки испорчен.

III.1. И фотография, и эстампаж, и даже прорись у К. Брикса позволяет читать ΜΑΝΚΕΑ, а не ΜΑΝΚΕΛΟ, как прочитал К. Брикс.

IV. Брикс здесь читает Δ, однако виден лишь правый уголок черточки, не позволяющей надежно восстановить всю букву.

V. Начало сильно разрушено.

VI.1. Возможно, ΙΟΣ, а не ΛΟΣ как у Брикса, однако первая буква разрушена. Строка справа до конца не заполнена.

VII. Начальные три буквы разрушены, справа текст разрушен.

VIII. Конец строки справа разрушен.

IX. Конец строки сильно разрушен. К. Брикс после Σ читает Δ, для чего мало оснований.

X.1. Сохранился лишь уголок <; допустимо отождествить с Κ, как это делает Брикс; 2. Весьма испорченное место между Μи Ρ; можно предложить реконструкцию ΜΥΡΟΥΙΚ.

XI. Реконструкция Κ у Брикса спорна, возможно Γ, однако начало испорчено.

XII. От последней буквы сохраняется лишь косая черта.

XIII. Возможно также чтение Δ взамен реконструкции Σ, которую сам К. Брикс ставит под вопрос.

XIV. Начало надписи разрушено. Строка справа до конца не заполнена.

Чтение и интерпретация текста. Наша дешифровка новонайденной надписи на фригийском языке наиболее ранней ступени второго периода письменной фиксации носит предварительный характер. Некоторые решения потребуют несомненно более углубленной аргументации. Сегментация текста, т.е. членение его на морфы, в целом ряде случаев отличается от предложенной издателями К. Бриксом и Г. Нойманом версии. А это в свою очередь определяет и отличия в интерпретации текста надписи, как эпиграфической, так и лингвистической.

Сегментация К. Брикса и Г. Ноймана текста надписи на морфы (словоформы):

- I ΕΕΥΝΕ ΙΟΣΟΣ ΚΕ ΔΕΤΟΝ
- II ΨΟΔΑΝ ΚΕ ΤΑΝ ΣΑΥΝΑΜΑΝ
- III ΚΝΟΥΜΑΝ Κ ΑΚΡΟΔΜΑΝ ΚΕ ΛΟ
- IV ΔΙΜΟΝ ΜΕΙΟΜΟΝ ΡΙΔΙΤΙΤΑΙΤΟΑ
- V ΜΕ ΟΝΟΜΑΝΙΑΣ ΕΝΑΡΚΕ ΕΡΜΩ
- VI ΛΟΣΚΝΑΙΚΟ ΕΚΑΘΑΣ
- VII ΟΜΟΥΣΑΣ ΑΙΠΟΣ ΕΚΑΝΕΣ ΑΚΑ..
- VIII ΔΕΟΠΟΚΓΟΝΙΟΝ ΤΕΥΤΩΣΙ ΙΕ
- IX ΝΟΥΤΑΙΣ ΕΔΑΕΣ ΠΙΝΚΕΤΑΣΔ
- X ΚΕΡΗΣ ΟΝΟΜΑΝΙΑΙΣ ΜΙΡΟΥΙΚ
- XI ΚΝΑΙΚΑΝ ΕΔΑΕΣ ΙΣ ΑΡΓΜΕΝΑ
- XII ΟΠΑΡΙΚΟ ΟΑΝΟ ΕΑΥΑΤΑΙ ΙΣ ΚΕ ΕΝ
- XIII ΤΟΙΣΙΝΙΟΙ ΚΝΟΥΜΑΝ ΤΙΑΝ ΤΕ
- XIV ΜΑΡΔΙ ΙΔΕΤΟΙ ΟΙΝΙΣ

Предложенные нами выше эпиграфические уточнения, т.е. чтение отдельных знаков в корумпированных местах надписи, а также привлечение уже известных свидетельств об особенностях строя фригийского языка обоих периодов, дает нам возможность иного членения текста на словоформы.

- I ΕΕΥΝΕΙΟΣ ΟΣ ΚΕ ΔΕΤΟΥ
- II ΨΟΔΑΝ ΚΕ ΤΑΝ ΣΑΥΝΑ ΜΑΝ
- III ΚΝΟΥΜΑΝ Κ ΑΚΡΟ ΔΜΑΝ ΚΕ Ν
- IV ΙΜΟΝ ΜΕΙ ΟΜΟΝ ΡΙΔΙΤΙ ΤΑΙ ΤΟΑ
- V ΜΕ ΟΝΟΜΑΝ ΙΑΣ ΕΝ ΑΡΚΕ ΕΡΜΩ
- VI ΙΟΣ ΚΝΑΙΚΟ ΕΚΑΘΑΣ
- VII ΜΟΥ ΣΑΣ ΑΙ ΠΟΣ ΕΚΑΝΕΣ ΑΚΑ
- VIII ΔΕΟΠΟΚΓΟΝΙΟΝ ΤΕΥΤΩ ΣΙ ΙΕ
- IX ΝΟΥ ΤΑΙΣ ΕΔΑΕΣ ΠΙΝΚΕΤΑΣ
- X ΚΝΑΙΚΑΝ ΕΔΑΕΣ ΙΣ ΑΡΓΜΕΝΑ
- XII ΟΙ . ΤΑΡΙΚΟ ΟΑΝΟΕ ΑΥΤΑΙ ΙΣ ΚΕ ΕΝ
- XIII ΤΟΙΣΙΝ ΙΟΙ ΚΝΟΥΜΑΝ ΤΙΑΝ ΤΕ
- XIV ΜΑΡΔΙ ΙΔΕΤΟΙ ΟΙΝΙΣ

Текст после морфологической сегментации прочитан нами следующим образом. Для дешифровки текста мы используем комбинаторно-этимологический метод, который включает выделение комплексов-морфем определенного грамматического типа (в данном случае индоевропейско-го) и сравнительно-историческую их верификацию.

Kseuneios₁ os₂ ke₃ detou [n]₄
 Psodan₅ ke tan₆ Sauna₇ man₈.
 knouman k₉ akro₁₀ d[u]man₁₁ ke n.
 .imon mei omon₁₂ riditi₁₃ tai₁₄ toa
 me onoman₁₅ ias₁₆ en arke₁₇ Ernō₁₈
 ios knaiko₁₉ Ekātēas₂₀
 mu sas ai pos₂₁ ekanes₂₂ aka
 deopokgonion₂₃ teutossi₂₄ ie
 nou tais edaes₂₅ pinketas
 kerēs₂₆ onoman iais myrou₂₇ ik.
 knaikan edaes is argmena₂₈
 oi Tariko Oanoe autai₂₉ is ke en
 toisin ioi knouman tian te
 .mardi idetoi oinis

Лингвистическая интерпретация текста. Она являет собой конкретное истолкование выделяемых словоформ, обоснование их историко-лингвистической надежности.

1. ΖΕΤΝΕΙΟΣ Adj. poss. Nom. propr. fem. от имени Ζευνα, засвидетельствованного в Малой Азии: Ζευνα Zgusta KLPN 1964 § 1061/1–2. Несколько раз встречается в новофригийских текстах: Ζευνηταν εἰς [α] υ [κ] οβαν С 15; Ζευνειοι [ε] ῥδκεσει αν μακκαν... С 31; εμεμαδους Ζευν' επεφаре опадеу... С 69, Diakonoff – Neroznak, 1985, 118–119. Чтение К. Брикса и Г. Ноймана как ΖΕΥΝΕ ΙΟΣΟΣ ΚΕ неправомерно, так как нам известна и форма Dat. Sg. Ζευνειοι С 31 от исходной Ζευνειος настоящего текста.

2. Комплекс ΟΣ, вероятно, грецизм ос 'тот' или же описка вместо обычного фригийского ως 'тот, кто', часто встречающегося в новофригийских текстах.

3. ΚΕ Conj. 'и'. В греческих надписях из Фригии встречается неоднократно. В новофригийских текстах группы В passim. Возможно, сюда же и старофригийское ΚΕ в комплексах ΚΕ[.] SIT[.] I[.] OJ[.] WOS[.] AE[.] ... A 28; PODAS[.] ΚΕ A 48.

4. ΔΕΤΟΥ[N] или ΔΕΤΟΝ как читают Брикс и Нойман. Издатели восстанавливают форму ΕΔΕΤΟΝ как глагол. Если принять эту интерпретацию, а она весьма правдоподобна, то уточняется и чтение ΚΕΔΑΤΟΝ. Форму же едагон можно толковать как имперфект от глагола *da- < и.-е. *dhē: *dhδ- 'делать', ср. фриг. ΕΔΑΕΣ в этом же тексте; особый интерес представляет старофриг. TEDATOJ – 3 p. Sg. Imperfecti Medii в тексте A7: BONOK: A[K] KENANOLAWO[S]: WREKUN:

TEDATOJ. Исходя из появления новой формы *edaton*, можно пересмотреть и чтение *tedatoj* и предложить читать этот комплекс как *t(e) edatoj*. В результате мы получим логически и грамматически сообразную парадигму фригийского глагола со значением 'делать': *edaes:edaton: edatoj*. Во всех случаях с глагольным аугментом *e-* для обоих периодов языка.

5. $\Psi\Omega\Lambda\text{AN}$ — Знак Λ испорчен, возможно также чтение $\Psi\Omega\Delta\text{AN}$. В случае принятия чтения $\Psi\Omega\Lambda\text{AN}$ слово можно считать заимствованием из греческого, ср. $\acute{o} \phi\acute{o}\lambda\acute{o}s$ 'сажа, копоть' Acc. Sg. по модели женского рода (как искажение?). Другая возможность считать комплекс именем собственным *Psodan*.

6. $TAN = tan$, Pronom. demonstr. Acc. Sg. fem. от **ta* 'эта', Ср. *TAN EGERTOJ* A 7; $\Xi\epsilon\upsilon\eta\eta \tau\alpha\nu \epsilon\iota [.] \alpha\nu [.] \omicron\beta\alpha\nu...$ C 15. Обращает на себя внимание соседство комплексов *psodan ke tan* и *tan... ..obav*.

7. Ср. греч. $\sigma\alpha\upsilon\acute{\rho}\nu\iota\omicron\nu$ 1. 'дротик'; 2. *membrum virile*; в таком случае как искаженный грецизм; ср. также ИЛ $\Sigma\alpha\nu\nu\alpha \sigma\omicron\varsigma$ Zgusta, Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Praha, 1955 § 702 (Танаис).

8. Толкуется нами как *-man*, Pron. pers. Cas. obl. I p. Sg. enclit. < **mn*. Уточняем при этом наше истолкование из и.-е. **mem(e) > -m^m* (Diakonoff — Neroznak); ср. в старофриг. *ELPUION TOWOI-MAN* A 13; *DA WOIT-MAN* A 80;

9. $K = k(e)$ 'и';

10. Комплекс AKPO можно соотнести с *SIIDOSAKOR* A 25 и ... $K [.] \text{AKRAWUN. NI}$ A 35.

11. ΔMAN можно считать опиской вместо $d[u]man$ Acc. subst. masc. от *dumas* 'κώμη' село, община'. Ср. старофриг. *DUMAN* в тексте A 28: ... *DUMAN EKTETOS; DUMAS. TAEIA [IS]?* A 58; ... $\kappa\epsilon. \epsilon\nu\omicron\tau\alpha\rho\iota\alpha (i).$ $\delta\omicron\upsilon\mu\omega$ C 48; здесь *dumū*, Dat. Instr. Ср. также форму прилагательного *dumejaj* — Dat. fem. Sg. Adj. ...] *IS. WOJKAJ: DUMEJAJ...* A 24.

12. Комплекс $\Lambda\Omega\Delta\text{IMON MEIOMON K.}$ Бюкс и Г. Нойман считают сочетанием имени и прилагательного: *nom. + adjectif ou adjectif + nom.?* (Brixhe — Neumann, 1985, 172); остальное неясно Nom. progr.? *meiomon* может быть также особой формой притяжательного местоимения типа старофриг. *OWEWIN* в A 7.

13. $\text{PI}\Delta\text{ITI} = riditi$. Издатели предлагают различные возможные варианты толкования: как глагольную форму; со ссылкой на Хааса (Haas, 1966, 106; LB 19, 1976, fasc. 3, 57, 75; fasc. 4, 54) как dat. subst. и сравнением с формой *διδίτι* новофриг. текста В 9; и членение $\text{PI}\Delta\text{I TI}$, где *ti* выступает как частица (Brixhe — Neumann, 1985, 175). Рассмотрение комплекса *riditi* как глагольной формы предпочтительнее, 3 p. Sg. Desiderativi (Futuri) Activi, ср. *dađiti* (Diakonoff — Neroznak, Phrygian, 1985, 102). Однако значение остается неясным.

14. $\text{TAI} = tai$, Dat. Sg. fem. < **ta* 'эта, та'. Ср. ... $\omega\nu\iota\omicron\upsilon\tau \tau\alpha\iota \pi\alpha\rho\tau\eta\varsigma$ В 42; $\omega\varsigma \tau\alpha \mu\alpha\nu\kappa\alpha (i) ...$ В 2.

15. $\text{ONOMAN} = onoman$ 'имя' Subst. neutri. Ср. греч. $\acute{o}\nu\omicron\mu\alpha$ 'имя'.

Эта же форма встречается в старофриг. тексте А 7: *TEKSET-IV. OWEWIN. ONOMAN. DAΨET. JA*. Предложение издателей читать здесь *ONOMANIA* как производное от *onoman*, привлекая в качестве параллели греч. *ὀνομασία* кажется натянутым.

16. *ΙΑΣ*, возможно вариант написания *pronom. relat. nom. fem. k ios*, ср. *Nom. sg. fem. ja KUBILE JA DIBE. JA...* А 28; ср. также др.-инд. *yās, yā, yād* (Diakonoff — Neroznak, 1985, 111).

17. Комплекс *ENAPKE* мы читаем как *en arke* и толкуем как грецизм *ἐν ἀρχῇ* во фригийском произношении, где *χ* передается как *k*; К. Брикс и Г. Нойман считают комплекс *ENAPKE* глагольной формой 3 р. *Sg. aoristi*, сближая его со старофриг. *ENEPARKES* и новофриг. *eueparkes* (Brixhe — Neumann, 1985, 173), что вызывает сомнение.

18. *ΕΡΜΩ.ΛΩΣ* толкуется, по всей вероятности, как имя личное. Согласно издателям: "un nom de personne d'origine grecque?" (Brixhe — Neumann, 1985, 174).

19. Комплексы *KNAIKO* и *KNAIKAN* (строчка XI); издатели предлагают две версии толкования: 1) считают их формами муж. и жен. рода и толкуют их как термины родства, сближая с греч. *ἀδελφος — ἀδελφή* 'брат' — 'сестра'. При этом *knaikan* толкуется как *Acc. sing. fem.*, а *knaiko* как *gen. sg. существительного* от основы на *-e/-o* (под вопросом). Согласно их второй версии оба случая восходят к одному и тому же атематическому имени и тогда *knaikan* = *acc. sg.*, а *knaiko* от *knaikos* = *gen. sg.* По контексту и по структуре оба комплекса сближаются с греч. *γυναικα γυναικός* 'жена' (Brixhe — Neumann, 1985, 174—175).

При всей заманчивости обеих версий, они должны быть отклонены, поскольку оба комплекса могут быть истолкованы с помощью фригийских данных. Мы предлагаем читать эти комплексы *knaiko* и *knaikan*, где вторая часть каждого из них местоименные энклитики *-ko* и *-kan*, а первая связана с целой группой фригийских слов от корня *gna-* со значением 'рождать', ср. *ET(.)GNAIE* и *OT(.)GNASETI* А 15; ср. также *οὐγενω* *νίω* в греческой надписи из Малой Азии (MAMA 167).

20. *ΕΚΑΤΗΑΣ* *Nom. propr.* Брикс — Нойман (Brixhe — Neumann, 1985, 175) считают его фригийским эквивалентом греч. имени *Εκαταία*.

21. К. Брикс убедительно рассматривает комплекс *ΑΙΠΟΣ* как *ai pos*, где *ai* 'если', а *pos* — предлог — соответствует *προσ-*, *προς* в греческих текстах Фригии.

22. Издатели читают *ΠΟΣΕΚΑΝΕΣ* (Brixhe — Neumann, 1985, 176) и толкуют этот комплекс как 3 р. *Sg. indic. aoristi* < и.е. **ken-* (Pokorny, IEW, 359) 'kratzen, schaben, reiben'. Наше толкование однако опирается на идентификации комплекса *ekaves* с уже известным из новофриг. текста С 49 комплексом *axaves*. В нашей книге (Diakonoff — Neroznak, Phrygian, 1985, 116) мы реконструировали для формы *axaves* < **akhanes* предварительную форму **ekanes*, которая удивительно точно подтвердилась новой надписью. Мы рассматривали при этом форму *axaves* как диалектную. Грамматически толкование К. Брикса и Г. Ноймана сов-

падает с нашим. Однако реконструируемая нами индоевропейская праформа, к которой восходит фригийское слово, иная: фриг. *akhanes* < **k(h)an-* : **k(h)ni-* 'копать, рыть' < и.-е. **k(h)эн-*/**k(h)нэ-* то же. Как возможный вариант этого корня рассматривается нами и.-е. **ken* – **knэ*, предлагаемый издателями.

23. Для комплекса ΔΕΟΠΟΚΓΟΝΙΟΝ предлагают несколько версий чтения: ΔΕΟΠΟΚ ΓΟΝΙΟΝ и ΔΕΟ ΠΟΚΓΟΝΙΟΝ (Brixhe – Neumann, 1985, 176–177). Первый элемент ΔΕΟ сближается с новофриг. *δεως/διως/δεος/διος* а форма *deo* рассматривается как gen. или dat. sg. в противоположность названным выше формам gen./dat. plur. Выделяемый комбинаторно комплекс ΓΟΝΙΟΝ сближается со вторым элементом Nom. propr. masc. *BENAGONOS* старофриг. надписи A 4; форму *gonos/gonion* мы возводим к **g^whonos* (см. Diakonoff – Neroznak, Phrygian, 1985, 99), сближая с греч. *πολυ-φουτης* арм. *yogn* 'обильный', лит. *ganá* 'достаточно', слав. *goněti* 'быть достаточным'.

24. Комплекс ΤΕΥΤΩΣΙ отождествляется с уже засвидетельствованными новофриг. формами *теут-/тот-*, которые В. Дресслер считает заимствованием из кельтского (галатского) (Dressler, Festschrift Pokorny, 1967, 153). К. Брикс (Brixhe, Verbum II, 2, 186) предложил считать это слово фригийским атематическим образованием. Форма *тотос* B18 таким образом интерпретируется как dat. pl. с тематическим и атематическим вариантом *-ως/-ος* < **-o* : *is*. Тем самым форма на *-ωσι* (< **-oisi*) предстает как дублет форм на *-ως/-ος*. Форма *тотос* толкуется нами как Adj. masc. Acc. pl. (Diakonoff – Neroznak, 1985, 138). Комплекс ΤΕΥΤΩ, по-видимому, Nom. propr. Dat. Sg.? ср. выше ΕΡΜΩ.

25. Очень важным для изучения фригийского языка явилось открытие глагольной формы ΕΔΑΕΣ в тексте новофригийского периода. Ранее она была известна лишь в старофригийских текстах: *edaes* 'сделал' 3 р. sg. aoristi activi < и.-е. **dhē-* : **dhэ-* с соответствиями во многих индоевропейских языках (Diakonoff – Neroznak, 1985, 102). Старофриг. *EDAES* – A 1, A 2, A 28, A 92, A 94. Возможным вариантом в новофриг. текстах может быть *ευδαες* – C 18.

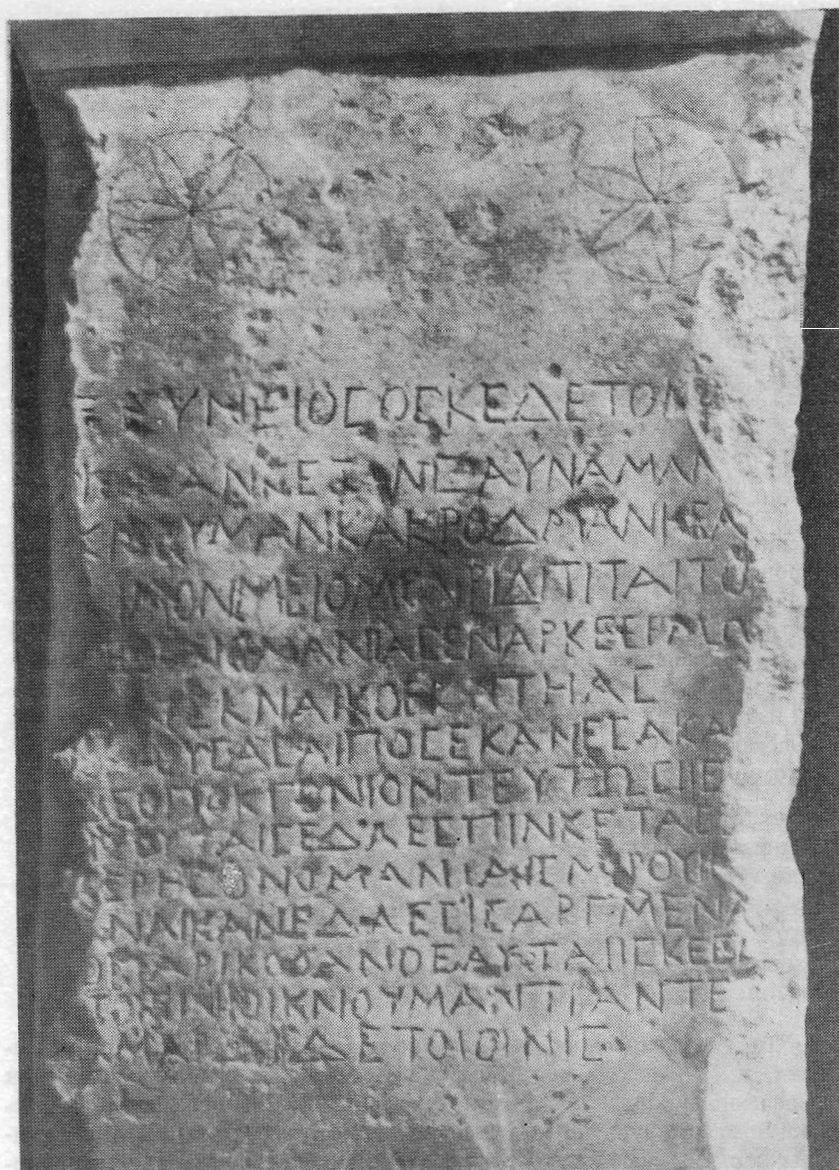
26. Комплекс Δ.ΚΕΡΕΣ издатели надписи связывают с новофриг. формами *дакар* C 18, *дакарев* B 98. Однако мы предпочитаем читать комплекс ΚΕΡΗΣ как греческое *χερες* 'руки' Pl. от *χεῖρ* 'рука' во фригийской традиции (фриг. *k(kh)* = греч. *χ* ср. *αχавες* – *εκατες*).

27. Это место мы читаем ΜΥΡΟΥ – Nom. propr. Dat. Sg.

28. Выделение формы ΑΓΜΕΝΑ partic. perf. medio-passivi весьма вероятно, ср. новофриг. формы на *-menos*; *tetikmenos*, *eti(t)tetikmenos* 'проклятый' B (passim); pl. neutri *etittetikmena* – B 12, 71; *gegrimenos* 'написанный'; Acc. masc. – *gegreimenon*, fem. *gegreimenan* – B 33 et al., B 106; *gegaritmenos* (Дьяконов – Нерознак, Очерк фригийской морфологии. Baltistica. II Priedas. 1977. С. 191). По значению *argmenos* возможно связано с *αργου* – C 30, C 98. Интересно в связи с этим обратить внимание на греч. *ἀρρμα*, встречающееся только во множ. числе *ἀρρματα* (Od.



Р и с. 1. Стела из Гезлер-Кейю с надписью на фригийском языке.



Р и с. 2. Общий вид надписи на поверхности стелы (опубликовано: Kadmos. Bd. XXIV. Hf. 2. 1985. P. 185–186).

14. 446) от ἄρχω эпич. инфинитив ἄρχεμεναι (Il. 20. 154), нетематический partic. ἄρχμενος. Таким образом, слово *argmenos* со значительной долей вероятности может быть грецизмом.

29. Мы читаем здесь ΑΥΤΑΙ = *aitai* adj. masc. nom. pl. от *αυτος*. В старофриг. тексте A 7 *AWTUN AWTAJ*: *awtun* (Acc. Sg.), *awtaj*, Dat. sg. Толкуется как грецизм < греч. *αὐτός* 'сам'.

Мы предложили свое прочтение целого ряда комплексов новонайденного текста из Древней Фригии конца I – начала II в. н.э. К более подробному анализу всего текста с попыткой истолкования его общего содержания мы предполагаем вернуться в последующем исследовании. Пока же можно констатировать исключительную ценность новой надписи как для изучения фригийского языка, так и для углубления наших знаний о греко-фригийских языковых контактах начала нашего тысячелетия.

Можно уже после предварительного опыта интерпретации фрагментов сегментируемого текста констатировать, что он содержит ценный лингвистический материал для всех уровней языковой структуры фригийского языка. Эпиграфическое описание надписи и исследование комбинаторики графем позволяет уточнить наши представления о составе фонем, особенностях их сочетаемости, появились возможности исследования морфологических правил.

Для истории лингво-культурных отношений существенно наличие значительного числа грецизмов уже в самом древнем новофригийском тексте, что свидетельствует о начавшемся процессе активного проникновения греческого языка в обиход носителей фригийского языка. Вместе с тем надпись из Гезлер Кёйю показала наличие целого ряда архаизмов, приближающих состояние фригийского языка I–II вв. н.э. к старофригийскому языковому состоянию.

Т.М. НИКОЛАЕВА

ФОНЕТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ГРЕЧЕСКОГО И ЛАТИНСКОГО УДАРЕНИЯ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ, ЭВОЛЮЦИЯ, СКАЧОК?

И. "То, что в индоевропейском было правилом синтаксической акцентуации, в славянском переосмысливается как особенность интонации определенного слова"¹. За этими словами В.В. Иванова вырисовывается возможность существования просодических конструкций, не привязанных к слову как имманентной единице, но – связанных с некими просодическими эпохами, осознав различие которых, можно и вновь вернуться к просодии отдельного слова.

¹Иванов В.В. Отражение правил индоевропейской синтаксической акцентуации в микенском греческом // *Balkanica*. М., 1979. С. 53.

При отчетливо осознаваемом различии систем словесного ударения история просодии греческого и латинского языков оказалась во многом тесно сплетенной: факты эволюции латинского часто объяснялись греческим влиянием — различным на разных этапах; наконец, оба языка, согласно историческим данным, примерно в одно и то же время изменили свой просодический тип, приобретя так называемое "динамическое ударение".

Общезвестен тот факт, что греческий язык периода расцвета был языком с музыкальным ударением; это означало, что ударный слог отличался от безударных более высокой тональностью, во-первых, и что ударные слоги различались типом этой тональности, во-вторых². В системе греческого стихосложения господствует нетональная, а в соответствии с ней количественная ("квантитативная") структура, которая строится на упорядоченном чередовании долгих и кратких слогов без учета места ударения.

В слове вне стиха можно говорить о двух типах движения: повышающемся и понижающемся и о комбинации этих движений (circumflex); поэтому так называемое "облеченное" ударение есть комбинация восходящего + нисходящего тона. Естественно, что подобная комбинация требует для своей реализации долготы подударного слога.

Если традиционное учение давало четкий список и определение типов греческого ударения (~, ' , ^), то в течение долгого времени менее ясной оставалась система, регулирующая место греческого ударения, которая определялась то как "закон трех слогов", то как "закон трех мор". Р.О. Якобсону удалось обобщить все гипотезы, сформулировав простое правило: "гласные моры, расположенные между ударной морой и конечной морой, не могут принадлежать разным слогам"³. Таким образом как граница существенно начало слога, содержащего предпоследнюю мору (начало "конечного ансамбля", по Е. Куриловичу). Прогрессивный акцент — когда ударная мора следует за указанным началом "конечного ансамбля": γαμέτις, καλῶς, πολίτις. Регрессивный акцент — это акцент, предшествующий этой границе: μέλανος, μελάνων, ἥγαρον. Итак, пенultimate слог является единственным, на котором может оказаться и прогрессивный, и регрессивный акцент: πρῆνικον — — πρῆνις; μητέρων — μητέρες. Древнегреческий язык ведет, таким образом, двойной отсчет: по морам и по слогам.

С первых веков нашей эры словесная просодия греческого слова меняется: осуществляется переход от музыкального ударения к дина-

² Настоящая статья носит не описательный, но постановочно-проблемный характер, поэтому мы не касаемся истории и историографии вопроса. См., в частности: Тронский И.М. Древнегреческое ударение. М. — Л., 1962; Allen W.S. Accent and Rhythm. Prosodic features of Latin and Greek: a study in theory and reconstruction. Cambridge, 1973.

³ Jakobson R. On ancient Greek prosody // R. Jakobson. Selected writings. V. 1: Phonological studies. S'Gravenhage, 1962. P. 263—268.

мическому. Это конструируется на основании анализа ранних христианских гимнов (II в. — нач. III в.н.э., Клемент Александрийский), особенно — Григорий Назианзин (IV в.н.э.)⁴. Именно влиянием греческих псалмов этой поры и ритмикой греческих христианских проповедей объясняют появление динамического акцента в поздней латыни⁵.

Возникновение динамического акцента Х. Зайлер приписывает акустической природе циркумфлекса, создающего как бы некий высотный пик, сопровождающийся громкостью звучания, ударную "тяжесть" слога под новым динамическим ударением формулировали и поддерживали также долгие гласные и дифтонги и геминированные согласные⁶.

Просодия слова и фразы современного греческого языка изучены практически минимально. Однако тип акустической реализации словесного ударения все же подвергался экспериментально-фонетическому анализу. Прежде всего оказалось, что необязательно ударный слог выделялся силовым способом, "динамически" (на вопросе о том, что такое динамическое ударение в понимании фонетистов и в понимании фонологов мы остановимся ниже). Сила, громкость, аллофонически чередуется с высотой тона на ударном слоге. Ударный слог в греческом вообще ненамного сильнее безударного, а при сильном восхождении фразового тона безударный слог может в конечном положении быть и громче ударного⁷. Кроме того, ударность слога обязательно сопровождается его продленностью, что особенно становится очевидным при экспериментальном продлении или ускорении темпа. Особенно продленным бывает ударный начальный слог⁸.

Возвращаясь к древнегреческому языку, мы таким образом отметим для начала христианской эры один фундаментальный переход: от музыкального ударения к динамическому. Этот переход не был фактом чистой просодики, он повлек за собой и изменения строевой структуры языка. Так, именно с переходом к динамическому ударению связывают резкое уменьшение употребительности греческих частиц, которые ярко характеризовали своим обилием греческий язык классической поры⁹ (на неизбежности этого процесса мы также остановимся далее).

⁴ Allen W.S. *Accent and Rhythm*. P. 268–269.

⁵ Szelestey-Nagy L. *Zeitmass und Wortbetonung in den frühchristlichen Hymnen in lateinischen Sprachen* // *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae: Sectio classica*. 1974. T. II.

⁶ Seiler H. *Ein Hauptunterschied zwischen Gemein-Neugriechisch und Südostdialekten: Intonation und Silbenstruktur* // *Berliner Byzantinistische Arbeiten*, 1959. Bd. 14: *Probleme der neugriechischen Literatur*. I.

⁷ Jones A.B. *Stress and Intonation in modern Greek* // *Glotta*, 1967. XLIV.

⁸ Fourakis M. *An acoustic study of the effect of tempo and stress on segmental intervals in Modern Greek* // *Phonetica*, 1986, V. 43, N 4.

⁹ Тронский И.М. Древнегреческое ударение. С. 57; Denniston J.D. *The Greek particles*. Oxford, 1954.

Гораздо более сложной представляется реконструируемая картина эволюции латинского ударения. Ударение классической латыни было связанным с предопределенным ритмическим рисунком слова, соотношением долгих и кратких слогов, недопустимостью на конечном слоге многосложного слова. В отличие от греческого, латинское ударение не определяется двойной системой оппозиции, а является по-морным. Считая краткий слог одноморным, а долгий двуморным, определяют, что латинское ударение отстоит от конца слова на расстоянии одного слога + две моры (определяя с конца): *ŭ-tí-lĭ-tās*, *lau-dā-mus*, *cās-tī-tās* etc. Слова отличаются, при совпадении тактического места ударения, долготой: *invēnit* – *invēnit*.

В начале христианской эры латинское ударение, как и греческое, становится динамическим. Этот факт описывается и представителями античной грамматической теории¹⁰: сначала хронологию изменения характера латинского ударения возводили к V в.н.э., затем – к более ранней поре (стих. Амвросия), наконец, возможно, к раннехристианской литературе Северной Африки II в.н.э.¹¹ С изменением ударения связывается потеря количественных различий и квалификативные вокалические изменения¹². Особняком стоит точка зрения Э. Палгрэма о постоянстве динамического ударения в латинском языке (об этом ниже)¹³.

Как уже указывалось, изменение количественных различий и переход к динамическому ударению иногда приписывают раннехристианскому греческому влиянию (оставляя в стороне тем самым вопрос о том, почему это явление произошло в самом греческом). Просодическая судьба романских языков оказалась различной¹⁴. Однако и тут, как и для новогреческого, экспериментальные исследования демонстрируют акустическую сложность и комплексность параметров словесного ударения. Например, принято было считать, что ударение в итальянском – ударение динамическое, выражающееся через интенсивность. Последние экспериментальные исследования показали, что ведущая роль в просодии итальянского словесного ударения принадлежит длительности (как в русском языке), а не высоте и не интенсивности¹⁵.

¹⁰ См. об этом подробно: *Тронский И.М.* Очерки из истории латинского языка. М.; Л., 1953, С. 162.

¹¹ *Szelestey-Nagy L.* Zeitmass und Wortbetonung in den frühchristlichen Hymnen in lateinischen Sprachen. P. 76.

¹² *Janson T.* Mechanisms of language change in Latin. Stockholm. 1979 (Ch. 2. From Vowel quantity to Vowel quality).

¹³ *Pulgram E.* Latin-Romance phonology: prosodics and metrics. München. 1975.

¹⁴ См. статью: *Ettmayer K.* Zur Intonation der Romanen // Neusprachliche Studien: Festgabe Karl Luick. 6. Beiheft: Die neueren Sprachen. Marburg, 1925.

¹⁵ *Dörum H.* L'accento tonico in Italiano // Studia neophilologica. 1985. Vol. LVII. N 2.

Однако особенностью латинского языка, его загадкой, является многократно обсуждавшаяся гипотеза о "первичном" динамическом ударе на первом слоге в "праисторическом" периоде латинского языка (за это говорит фонетическое богатство первого слога, явления синкопы раннего периода и под.)¹⁶. Таким образом латинский язык как бы описывает круг просодического развития: динамическое ударение — квантитативно-позиционные различия — динамическое ударение позднего этапа.

Назывались самые различные причины возникновения динамического ударения в латинском языке и его позднейшей перестройки.

1. "Пралатинское" динамическое ударение восходит прямо к праиндоевропейскому динамическому ударению (это, по выражению Э. Палгрэма, объяснение *ignotum per ignotius*).

2. Первичное динамическое ударение появилось под влиянием лингвистической среды, в частности этрусской¹⁷.

3. Было влияние некоторого параллельно существующего протороманского языка.

4. Имел место обычный, точнее, распространенный переход от гипотетического музыкального ударения к динамическому, который латинский язык почему-то осуществил ранее других языков¹⁸.

В свою очередь перестройка ударения и введение квантитативно-позиционных различий возникли в латинском под греческим влиянием. Так, Э. Палгрэм пишет об эллинизированном характере классической латыни, о влиянии греческих учителей и греческой ораторской школы на латинскую произносительную манеру¹⁹.

5. Существование в латинском бытовании двух языков-стандартов (точка зрения Э. Палгрэма, представляющаяся наиболее соответствующей концепции общей просодической эволюции, предлагаемой в настоящей статье). Согласно Э. Палгрэму, в латинском языке существовали и развивались параллельно два языковых стандарта: письменный латинский и устный латинский.

Письменная форма с V в.д.н.э. долгое время находилась под греческим влиянием; затем — до VII в.н.э. наступил постклассический средневековый период; с VII по X в.н.э. — "Каролингское возрождение", к которому по стандарту примыкает письменная "вульгарная" латынь. Устная латынь имела непрерывающуюся историю и она-то являлась про-

¹⁶ Очень подробно эти вопросы обсуждаются в фундаментальной книге Ж. Вендриеса на эту тему: *Vendryes J. Recherches sur l'histoire et les effets d'intensité initiale en Latin*. Paris, 1902.

¹⁷ Развернутую критику этой теории: см.: *Тронский И.М.* Очерки из истории латинского языка. С. 164–165.

¹⁸ *Тронский И.М.* Древнегреческое ударение; *Он же.* Очерки из истории латинского языка.

¹⁹ *Pulgram E.* Latin-Romance phonology: prosodics and metrics.

тороманским источником, началом романских языков. Просодические системы обоих стандартов различны. Письменный стандарт характеризуется просодемой (т.е. значимой) квантитативностью гласных, непросодемым акцентом, квантитативной метрикой. Напротив, устный вариант характеризуется просодемым акцентом, непросодемым количеством гласных, акцентно ориентированной метрикой.

Обе системы по-разному отражали просодические компоненты заимствованных греческих слов; ср. типы корреляций²⁰:

О. Лат. количество	=	Греч. количеству
Лат. ударение	=	Греч. ударению (по месту)
<i>apothēsa</i>		<i>ἀποθήκη</i>
(письм. латынь, устная латынь)		
I. А. Лат. количество	=	Греч. количеству
Лат. ударение	≠	Греч. ударению (не финальному)
<i>cātera</i>		<i>καῖῆρα</i>
(письм. латынь)		
I. В. Лат. количество	≠	Греч. количеству
Лат. ударение	≠	Греч. ударению
<i>dialēctus</i>		<i>διάλεκτοῦς</i>
(письм. латынь)		
I. С. Лат. количество	=	Греч. количеству
Лат. ударение	≠	Греч. ударению (финальному)
<i>basilica</i>		<i>βασιλική</i>
(письм. латынь)		
II. Лат. количество	≠	Греч. количеству
Лат. ударение	=	Греч. ударению
<i>āncora</i>		<i>ἄγκυρα</i>
(устная латынь)		

Существенным для различия двух стандартов латинского языка является их различие по принципу пословного или посинтагменного произнесения звукового потока. Э. Палгрэм называет *cursus language* — язык просодически слитный, не разделяющий поток на слова. *Nexus language* — это пословный язык. Таким образом, "курсусным" является только латинский письменный (например, и литературный французский также), латинский же устный и литературный греческий — это языки некусусные²¹.

II. Вопрос о курсусно-некусусных языках связан в свою очередь с проблемой ударения. Как выясняется само понятие ударения трактуется по-разному по крайней мере тремя группами специалистов; 1) фонетистами, 2) фонологами, 3) сравнительно-историческими акцентологами.

²⁰ Ibidem. P. 133.

²¹ Pulgram E. Op. cit. P. 291–92.

1) Как это ни покажется парадоксальным, наиболее абстрактно понимается концепция ударения фонетистами: ударение — это как бы особая "метка", присущая группе звуков (или одному звуку) и приписывающая ей некоторое свойство быть подчеркнутым динамикой (stress) или тоном (pitch), чтобы отличить эти звуки (слоги) от других²². Примерно такое же определение ударению (die Betonung) дает и Р. Якобсон: "Выдвижение некоего отрезка или через повышение тона или через усиление голоса называется ударением"²³. Еще более абстрактным предстает ударение в одной из последних акцентографических монографий²⁴: "Первая пресуппозиция состоит в том, что существует такая вещь, как ударение, которая может быть идентифицирована и отделена от других фонологических языковых явлений. Вторая пресуппозиция — это то, что фонологические категории отнюдь не единообразны фонетически у разных языков и даже в пределах одного языка".

Действительно, типы выражения ударения могут отличаться по диалектам одного языка; может (и это имеет объяснение) отличаться тип выражения ударения в литературном языке по сравнению с диалектом. Так, Р.Ф. Пауфощима находит следы музыкального ударения и пословность произнесения в северном русском говоре по сравнению с русским литературным языком²⁵.

Ударение может выражаться по-разному в зависимости от его позиции в слове, и тип его акустического воплощения можно таким образом предсказать. Так, в индоевропейских языках обычно усилен динамический первый слог и усилен квантитативно последний. Поэтому в русском слове *ка́мера* будет доминировать интенсивность, а в слове *каме́раж* — доминировать длительность²⁶.

2) Для фонологов — и особенно для фонологов-историков — реальный тип фонетики ударения кажется гораздо более преопределенным. По сути, предлагается привативная оппозиция: если язык не обладает музыкальным ударением, то он является языком с динамическим ударением. *Tertium non datur*. Это заметно и в предложенном нами выше изложении работ о латинском ударении. Получается, что латинский язык в промежутке между ранним динамическим ударением и вторым динамическим ударением раннехристианской поры был вообще как бы языком без ударения, про которое отлично известно, однако, на какой слог оно падало.

²² A grand dictionary of phonetics. Hong Kong, 1981.

²³ Jakobson R. Die Betonung und ihre Rolle in der Wort- und Syntagmaphonologie // Jakobson R. Selected writings. V. 1: Phonological studies, 1962. P. 117.

²⁴ Beckman M.E. Stress and non-stress accent. Dordrecht, 1986.

²⁵ Пауфощима Р.Ф. Следы музыкального ударения в современном вологодском говоре // Дialeктография русского языка. М., 1985.

²⁶ Nikolajeva T.M. Slavic word stress and its acoustic realization's variations // Paper presented to the Tenth International Congress of Phonetic Sciences. Moscow, 1983.

3) Гораздо сложнее понять фонетическую сущность ударения, исходя из работ по сравнительно-исторической акцентологии. Точнее говоря, неясным остается следующее: 1) музыкальный акцент — это и есть ударение и ничего другого "ударного" в слове больше нет? 2) слог под музыкальным акцентом — это ударный слог, но в этом слоге, помимо тональности, ударность подкрепляется и другими просодическими параметрами? 3) ударение существует в слове независимо от музыкального акцента, поэтому акцент может продвигаться к слогу с ударением или от него? Или, наоборот, ударение продвигается по отношению к слогу под интонацией? 4) может ли "ударный слог" слова маркироваться только долготой, т.е. *plene* хеттских гласных (*ne-e-piř*, *te-e-kán*) возможно считать не показателем удлинения при ударении, а самим ударением, выражающимся только долготой?

С одной стороны, мы считаем, что "слоговыми акцентами — тонами — не исчерпывается просодический строй праиндоевропейского слова. Так, наряду с тонами в праязыке существовало кульминативное словесное ударение. Оно, по-видимому, падало на первый слог"²⁷, с другой стороны, при демонстрации акцентологами акцентных парадигм разных типов или даже отдельных акцентованных форм мы, в свете указанного выше, имеем право спросить, а где же "ударение" в словах *tídημι*, *πεπαίβεκα*, *κῆψαι* и т.д. поскольку указаны только музыкальные акценты? См. точно так же у О. Семереньи: "Ударение — это выделение одного слога внутри слова по сравнению с другими его слогами. Важнейшими средствами такого выделения являются интенсивность, выдыхания, высота тона и длительность. Все это используется при любой разновидности ударения, в связи с чем следует признать устаревшим существовавшее долгое время деление языков на языки с эспираторным, или динамическим, ударением и языки с музыкальным ударением или тоном"²⁸ ... и см. у него же далее: "Таким образом, только акут и циркумфлекс являются истинными типами ударения"²⁹.

III. История типов фонетики ударения и их эволюции в языках, подобных латинскому, не может быть проинтерпретирована полностью без обращения к двум системам. Первая из них — это фразовая интонация анализируемого языка и ее тип, поскольку и в древности слова не передвигались как бусины на проволочке, каждое со своей ударностью—безударностью, а включались разнообразным по сложности образом в систему фразовой интонации.

В связи с этим в настоящей статье мы хотим повторить ранее высказанную уже нами гипотезу об эволюции языка и его механизме, опирающуюся на его в широком смысле суперсегментные структуры.

²⁷ Герценберг Л.Г. Вопросы реконструкции индоевропейской просодики. Л., 1981. С. 61.

²⁸ Семереньи О. Введение в сравнительное языкознание. М., 1980. С. 86.

²⁹ Там же. С. 88.

А именно — предполагается, что язык развивается по пути передачи все большего числа информации в единицу времени. Информация понимается здесь в самом широком смысле. На этом пути у языка есть, таким образом, три возможности: 1) компрессировать смысловые показатели (увеличивать фузионность), 2) увеличивать скорость речи, соответственно модифицируя артикуляторные навыки и сам артикуляторный аппарат, 3) развивать дополнительные смысловые и информационные строки — в широком смысле слова. В данном случае имеется в виду два вида суперсегментности: 1) интонационные контуры, постепенно грамматикализующие и увеличивающие состав своего набора; 2) пресуппозиционные смысловые структуры, вводящие дополнительные смысловые строки через частицы, логические подчеркивания и под³⁰.

Грамматикализация интонационных контуров требует все большего и большего по компактности объединения единиц под одной мелодической шапкой. Для этого, естественно, оказываются наименее подходящими слова с так называемым музыкальным ударением. Ср. у И.М. Тронского: "Музыкальный характер греческого ударения ставил известные грани возможности использования тонального движения в синтаксической функции"³¹. Именно поэтому древние языки изобилуют частицами не пресуппозитивного, а, скорее, коннекторного типа; именно поэтому число частиц в латинском и греческом употреблении после перехода к динамическому ударению, как отмечалось, резко снижается³².

Итак, можно сказать прямо, что ни один из активных международных языков не является языком с музыкальным ударением.

В нашем тексте, указывавшемся выше, высказывалось также предположение о существовании трех этапов соотношения словесной и фразовой просодии. Это — 1) этап до-словный, 2) этап по-словный, 3) этап пост-словный. На первом этапе и принадлежит всему высказыванию дейктическое *e*, на которое указывал В.В. Иванов и которое потом закрепилось в греческом при имперфекте и аористе. Первому этапу, очевидно, принадлежат и короткие метризованные высказывания: молитвы, заклинания, гномические сентенции и т.д.³³ На этом этапе разнообразие музыкального ударения есть характеристика значащего корня. Различие *ton/pitch* в этом отношении концептуально. М. Бекман справедливо говорит о "словарности" тона и о "грамматичности" мелодического пика³⁴.

³⁰ Nikolayeva T. The typology of sentence intonation systems // Proceedings of XI-th ICPhS. Vol. 6. Tallinn, 1987. P. 109.

³¹ Тронский И.М. Древнегреческое ударение. С. 57.

³² Fischer K.-D. Das Auftreten von *que* im Pferdebuch des Pelagonius und seine Bedeutung für die Quellenkritik // Philologus, 1981. Bd. 125, Hf. 1.

³³ См. об этом: Николаева Т.М. Стихотворная и прозаическая строки: первичное и модифицированное // Balcanica: Лингвистические исследования. М., 1979.

³⁴ Beckman M.E. Stress and non-stress accent. P. 105.

По-словный период, очевидно, бывает очень длительным, разумеется, его в большой степени консервирует для исследователя графическое воспроизведение слова как единства. Последний этап — просодическое объединение слов.

Очевидно, латинский письменный язык классической поры прошел все три этапа и опередил греческий, поскольку у последнего было препятствие — наследие в виде музыкального ударения. Поэтому латинский язык, как и современный французский язык, приводятся Э. Палгрэмом в качестве курсусных (слитных) языков, а греческий язык и разговорная латынь — это языки нексусные (т.е. пословнопримыкающие)³⁵.

Вторичное изменение типа латинского слова — пословное произношение с динамическим акцентом — вполне может объясняться изменением социального состава говорящих на латинском языке. Это уже не была элита классического периода, несомненную роль играла и просота просодики ранних христианских проповедей (поэтому и совпадают эпохи перехода к динамическому ударению в греческом и латинском языках).

Роли резких социальных катаклизмов в изменении фонетико-просодической структуры языка обычно исследователи как бы стесняются, предпочитая не выходить за пределы замкнутых фонологических интерпретаций. Приведем пример резкого изменения звуковой системы традиционных бурятских говоров, начавшегося в конце XVIII—нач. XIX в. Это:

- 1) спирализация аффрикат;
- 2) переход спирантов ж, з, > й в начале некоторых слов в результате ослабления артикуляции;
- 3) переход смычных *k, k'* соответственно в спиранты *x, x'*;
- 4) активный процесс регрессивной ассимиляции исторического гласного **i*;
- 5) опередение гласных в твердорядных словах под влиянием последующего гласного **i*;
- 6) монофтонгизация дифтонгов;
- 7) редукция гласных и т.д.³⁶

Очевидно, что эти процессы напоминают многие процессы славянской фонетической истории и направлены на единство слова. Характерно, что наиболее интенсивно хронологически этот процесс проходил в тради-

³⁵ В нашей книге 1977 г. (Николаева Т.М. Фразовая интонация славянских языков. М. 1977) специально исследовалась по всем славянским языкам сила-слабость воздействия фразовой просодии на словесную (за этим критерием стоит критерий степени грамматикализации интонации). Наметилась несомненная связь между давностью и широтой распространённости литературного языка и слитностью его интонационных контуров.

³⁶ Будаев Ц.Б. Изменение в звуковом составе бурятских диалектов в XVIII—XIX вв. // Фонетика языков Сибири и сопредельных регионов. Новосибирск. 1986.

ционных бурятских диалектах в XVIII–XIX вв., а в начале XX в. прекратился. Именно в это время произошли активные изменения в жизни бурятского народа: в XVIII в. возникли промышленные предприятия и разработки золотых местонахождений. Возникли Селенгинские солевые серебряно-свинцовые рудники и плавильные заводы, два завода по производству сахара, завод по выделке сафьяна и под.

IV. Таким образом, второй этап перестройки латинского ударения: переход к динамическому ударению и пословному произнесению может быть объяснен социальными причинами: меной социума коммуникантов, говорящих на этом языке.

Итак, в статье предлагалась гипотеза о едином направленном процессе языковой эволюции, с установкой на увеличение информации в единицу времени. Социальные катаклизмы могут влиять на этот процесс, так как он во многом опирается на уровень менталитета его носителей.

Значит ли это, что факты просодического изменения слова не могут заимствоваться, наследоваться и влиять на развитие другого языка? Наверняка, могут, как и другие пласты языковых уровней. Но в просодии слова есть компоненты структурные, строевые, модификации которых в родственных языках в основном и изучаются сравнительно-исторической акцентологией, с одной стороны; с другой стороны, в просодии слова есть универсально-эволюционные факты и факты эволюции именно этого языка. Ими должна заниматься теория диахронических универсалий.

Н.Н. КАЗАНСКИЙ

К ЭТИМОЛОГИИ ТЕОНИМА *ГЕРА*

До сравнительно недавнего времени Гера считалась индоевропейским божеством: **H₂ra < *s₂er-* 'охранять'. Микенские данные заставили отказаться от этой этимологии, поскольку мик. *e-ra* допускает реконструкцию только начального **s-* или **i-*. Мнения относительно происхождения Геры разделились. Многие считают его неиндоевропейским, хотя источник заимствования установить не удается¹. Была предпринята попытка предложить новую этимологию исходя из и.-е. корня **i₂er-* 'год', однако Гера 'богиня года' или Гера 'годовая телка' плохо соответствуют функциям и характеру богини²; нуждается также в подкреплении

¹ О неиндоевропейском происхождении теонима пишет П. Шантрэн (*Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. I–IV. Paris, 1968–1980. P. 416*). Это же мнение отражено во всех статьях сборника *Linear B: a 1984 survey* / Ed. by A. Morpurgo-Davies and Y. Duhoux. Louvain-la-Neuve, 1985. Passim.

² Эти этимологии, принадлежащие соответственно Ф. Шрёдеру (*Schröder F.R. // Gymnasium, 1956. Bd. 63. S. 57 ff*) и А. Ван Виндекенсу (*Van Windekens A.F. // Glot-*

и фонетическая реконструкция, опирающаяся на излишне краткую последовательность звуков. Несмотря на эти возражения мне представляется вероятным индоевропейское происхождение теонима *Гера*. В частности, в пользу такого предположения говорит упоминание Зевса и Геры в пиловских текстах (PY Tn 316), где они выступают как пара, почтавшаяся в одном храме:

PU-RO: i-je-to-qe di-u·jo do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke
di-we AUR VAS I VIR I e-ra AUR VAS I MUL I
di-ri-mi-jo di-wo i-je-we AUR VAS I []

‘ПИЛОС: отправляется в храм Зевса, несет дары, ведет поренов.
Зевсу ЗОЛОТАЯ ЧАША I, МУЖ I; Гере ЗОЛОТАЯ ЧАША I,
ЖЕНЩИНА I

Дримийскому сыну (?) Зевса ЗОЛОТАЯ ЧАША I []’.

Помимо Пилоса, Гера упоминается в фиванских табличках (ср. TH Of 28). При скудности микенских данных есть все основания предполагать, что Гера была известна во II тыс. до н.э. как супруга Зевса во всей Материковой Греции. Часто упоминающийся на Крите топоним *e-ra* интерпретации не поддается; полностью исключить его связи с теонимом *Гера* невозможно.

Мне кажется а priori маловероятной возможность появления едва ли не на главенствующем месте в пантеоне пары божеств, одно из которых безусловно унаследовано из праиндоевропейской эпохи, а второе заимствовано в момент прихода греков в Эгеиду. Правдоподобнее принять индоевропейское происхождение как Зевса, так и Геры, а также перенос в Эгеиду их совместного культа носителями греческих диалектов на рубеже III–II тыс. до н.э., однако доказать это лингвистически сопоставлением корней **H₂r-* и **i₂er-* очевидным образом невозможно — для уверенных этимологических выводов слишком недостаточен звуковой набор.

Существует, впрочем, простая возможность “удлинить” данную последовательность звуков, обратясь к этимологии не самого теонима, а сложного имени, в составе которого он выступает **H₂erakl₂es* ‘Геракл’. Данное имя относится к распространенному типу индоевропейских составных имен, и хотя в табличках линейного письма В имя не засвидетельствовано, однако совсем недавно К. Руиг показал³, что гомеровская формула *βῆν’Ηρακλέϊν* (Il. XI, 690 и проч.), содержащая аномальную для конца стиха последовательность спондеев, при за-

та, 1958. Bd. 36. S. 309–310), принимают С. Хиллер и О. Панагль (*Hiller St., Panagl O. Die Frühgriechischen Texte aus Mykenischer Zeit: 2. Aufl. Darmstadt, 1986. S. 297*), но Шантрен в своем словаре не признал убедительной именно семантическую сторону сопоставления.

³ *Ruijgh C.F. Le mycénien et Homère // Linear B: a 1984 survey, Louvain-la-Neuve, 1985. P. 158–159.*

писи, соответствующей языку микенской эпохи⁴, становится полноценным гексаметром: *g^wiā Hērakleueheīā*. Таким образом, микенское происхождение Геракла (то, о чем прежде можно было думать лишь на основании географии его подвигов) стало доказанным. Внутренняя форма имени (Ἡρακλῆς- < Ἡρα+κλέος) оставалась прозрачной все последующие века, хотя значение 'прославленный Герой' или 'прославленный благодаря Гере'⁵ опирается только на миф о вражде Геры к Гераклу, т.е. перед нами обычный для античности способ этимологизации типа *lucus a non lucendo*. Интерпретировать Ἡρα- как форму инструменталиса оснований нет.

Особо следует отметить, что к Гераклу возводили свои родословные многие роды исторической Греции, т.е. имя Геракла сохранялось в греческой традиции вполне сознательно и, более того, оно воспринималось как имя исторического лица.

Достаточно точным соответствием имени *Геракл* служит общеславянское имя **Jaro-slavъ*,⁶ ср. ст.-бол. *Ярослав*, сербохорв. *Japoslav* и *Japoslava*, альпийскослав. *Jerazlaw* (XIII в.), ст.-чеш. *Jaroslav*, ст.-польск. *Jarostaw*, *Jerstaw*, др.-рус. *ІАрославъ*. Более глубокая реконструкция для этих форм будет выглядеть следующим образом: **jōra-klēuous* (в первой части возможен также исход на -ō-; во второй части долгое -ō- представляет собой необъясненное удлинение, происходившее в открытом слоге не только в славянских языках, ср. др.-инд. каузатив *crāváyati* 'он заставляет слышать' с аналогичным славянскому удлинением⁷).

Нетрудно видеть, что греческий и славянский композиты отличаются лишь тембром гласного, причем это различие последовательно проходит в обеих частях имени: прагреч. **jēra-klēues*, праслав. **jōra-klēuos*.

Помимо собственных имен корень **jēr-/jōr-* присутствует в ряде теонимов, построенных иногда по типу личных имен, напр., *Яровит* (лат. *Gerovitus*) у балтийских славян, иногда — как суффиксальное образование: славянское божество весеннего плодородия *Ярило*, ср. рус. *Ярила*, белор. *Ярыло*, сербохорв. *Jарило*. Как можно видеть, от корня **jēr-/jōr-* образуются в основном имена славянских мужских божеств; в греческой традиции наряду с Герой выступает мужское божество *ἦρως*, засвидетельствованное уже микенскими текстами: *ti-ri-se-ro-e* (dat. sg.): */tris-hērōhei/* 'Тригерою'. При всей неясности суффиксации в слове *ἦρως* следует отметить производность этой формы, ее вторичность по сравнению с формой "Ἡρα. То же самое явление наблюдается и в славянских языках, где имена мужских божеств содержат либо суффикс (*Ярила*),

⁴ В микенском четко различались патронимический суф. *-jo-* и суф. принадлежности *-eio-*, ср. Killen F.T. *Mycenaean Possessive Adjectives in -e-jo* // *Transactions of the Philological Society*. Oxford. 1983. P. 66—99.

⁵ Зайцев А.И. Геракл // *Мифы народов мира*. Т. 1. М., 1980.

⁶ *Этимологический словарь славянских языков*. Вып. 8. М., 1981. С. 176—177.

⁷ Мейе А. *Общеславянский язык*. М. 1951. § 247.

либо представляют собой композит (*Яровит*). Специально следует отметить, что ἥρως не выступает в греческом именном словосложении, в отличие от теонима Ἥρα.

Таким образом, фонетическая и словообразовательная сторона предлагаемого сопоставления оказывается удовлетворительной. Достаточно легко решается и вопрос об эксклюзивных греко-славянских совпадениях в области составных личных имен. К сожалению, до сих пор недостаточно обследован конкретный материал, так что обычно отмечаются типологически тождественные типы таких композитов⁸. Едва ли не единственным долгое время оставалось сопоставление Маиргофера, дающее прямое соответствие греч. Εὐ-κλέης скр. *Su-šrahah*. Теперь это положение изменилось. Помимо точного соответствия имен в греческой и славянской традициях, обнаруженного В.Н. Топоровым: **S(y)obh* + **k̑leu-os* в греч. Σοφοκλῆς и слав. *Sobě-slavъ*,⁹ можно привести еще несколько примеров:

греч. Δοσικλῆς (**Do-ti* + *k̑leuos*) ~ рус. *Даньславъ*

греч. Στητικλῆς (**Stā-ti* + *k̑leuos*) ~ слав. *Станиславъ*

греч. Περικλῆς (**Per-& k̑leuos*) ~ рус. *Переяславъ* и *Предслава*.

Несмотря на различное суффиксальное оформление первой части композита (прагреч. *-ti-/слав. -ni-), совпадение достаточно разительно, чтобы не оказаться случайным. Как кажется, приведенных примеров достаточно, чтобы говорить о возможных индоевропейских истоках имени Геракла и Ярославa.

С теонимами *Ярило* и *Яровит* соотносят также лувийское *Yarri*¹⁰ (**Ya-ar-ri-iš-si-iš* рассматривается как им. пад. прилагательного)¹¹. Это божество войны вряд ли представляет собой заимствование из аккадского, где Эрра/Ирра выступает как бог войны и чумы¹². Обилие хеттских имен, включающих имя божества *Iarra/i-*, говорит против возможности заимствования: *^mIyaramuwa*, *^mIarrazalma*, *^mYarrapiya*/*^mIyarra-SUM-yaš*, *^fYarawiaš*, *^mYarraziti*, *^mYarri*, *^mIyarinu*, *^fYaritalla*, *^fHasta-yaris*¹³. Обратим особое внимание на *^mYarra-piya* 'данный Ярри', что соответствует греческим именам на -δοτος при возможном этимологическом тождестве хет. *Yarra-* греч. Ἥρα-, Ἡρό-. Учитывая, что хеттская традиция

⁸ См., например: Haudry F. Les indo-européens. Paris, 1981. P. 12–13, где обобщены результаты исследования Ф. Зольмсена (Solmsen F. Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte / Hg. und bearbeitet von E. Fraenkel. Heidelberg, 1922).

⁹ Топоров В.Н. Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980. С. 165. — На соседних страницах автор подробно объясняет нерегулярности в отражении начального *s- в греческом имени.

¹⁰ Иванов Вяч.Вс. Хеттская мифология // Мифы народов мира, т. 2. М., 1982.

¹¹ Laroche E. Dictionnaire de la langue louvite. Paris, 1959. P. 126.

¹² См.: Афанасьева В.К. Эрра // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.

¹³ Laroche E. Les noms des Hittites. Paris, 1966. P. 291.

сохранила индоевропейский тип теоформных имен, можно предполагать, что хет. *Yarra/i* восходит к тому же кругу теонимов, что *Ярило* и *Гера*.

Возвращаясь собственно к этимологии имени Геры, можно утверждать на основе совпадения имен *Геракл* ~ *Ярославъ* индоевропейское происхождение теонима. Более чем вероятно, что в основе теонима лежит эпитет, семантическая интерпретация которого представляет для исследования наибольшую трудность. Хеттская и лувийская традиции дают для семантики не слишком много. Для праславянского выделяют два корня **jar-¹⁴*, хотя делались многочисленные попытки свести разнообразие их значений к одному семантическому полюсу¹⁵. Этот материал несомненно станет предметом специального славистического исследования. В нашей статье на основе совпадения греческой и славянской традиций представляется оправданным постулировать теоним от корня **iēr-/iōr-*, восходящий к эпитету, сопоставимому с праславянским прилагательным **jarъ* (*jb*). Значение этого прилагательного, передающее идею ярости, страсти, полноты сил, гневливости, достаточно хорошо подходит к характеру Геры¹⁶.

В.Э. ОРЕЛ

ЕЩЕ РАЗ О СТРАХЕ И УЖАСЕ

Около десяти лет тому назад Вяч.Вс. Иванов в нескольких своих работах¹ исследовал совпадающие в гомеровской и хаттско-хеттской традиции формулы, в которых упоминаются Страх и Ужас, выступающие как персонифицированные образы.

В гомеровском эпосе Страх и Ужас сопровождают изображение коршуновзорой Горгоны на щите Агамемнона (*tē(i) d'epi mēn Gorgō blosurōpis estephēnōto deinōn derkomēnē, perī dē Deīmōs te Phóbos te* [Λ 36–37]); в других случаях они сопровождают колесницу Ареса (*Hōs phátō, kai r'hippous kéleto Deīmón te Phóbōn te zeugnúmen* [O 119–120, ср. также Δ 440]).

¹⁴ Этимологический словарь славянских языков. Вып. 8. С. 175–179.

¹⁵ Ларин Б.А. История русского языка и общее языкознание. М., 1977. С. 91 сл.

¹⁶ Тахо-Годи А.А. Гера // Мифы народов мира. Т. 1. М. 1980.

¹ См.: Иванов Вяч.Вс. Гомер. греч. Δεῖμος τε Φόβος τε: хет. Таица_а tur/çi_і, хет. nahšaratt-zeritema- // Античная балканистика. 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья: Предварительные материалы. М., 1978. С. 23–25; Он же. Чатал-Гюк и Балканы: Проблемы этнических связей и культурных контактов // Balcanica: Лингвистические исследования. М., 1979. С. 15–18. К сожалению, мне не удалось ознакомиться de visu с цитируемой Вяч.Вс. Ивановым работой: Friedrich J. "Angst" und "Schrecken" als niedrige Gottheiten bei Griechen und Hethitern // Archiv für Orientforschung, 1941/1944. Bd. 14.

В данном случае малоазийское влияние на "Илиаду" прослеживается прежде всего на основе хаттских данных, обнаруживаемых в мифе о Луне, упавшей с неба: хат. *ud-ḫ-wa_a tauwa_a tur/wi_i ta-(še-) ḫ-kuwa-t* 'охватил его (или: ее) Страх, охватил его (или: ее) Ужас', в хеттском переводе — *ep_{ta}-an nahšaraz ep_{ta}-an weritemaš* (KUB XXVII 3. 4 + VBoT 73 Vs. 1]. Образы Страх и Ужаса прижились в хеттской культурной традиции, где они продолжают встречаться в средне- и новохеттском, выступая в гимне Солнцу (Страхи и Ужасы сопровождают Бога Солнца) и в ритуале Бога Грозы.

В названных работах Вяч.Вс. Иванова не только устанавливается факт малоазийского влияния на гомеровский греческий в том, что касается обсуждаемой формулы, но и предполагается кажущаяся нам весьма вероятной цепочка хаттский — хеттский — греческий.

Характерными особенностями формулы "Страх и Ужас" как у греков, так и в древнемалоазийских культурах являются их парность и (в разной мере выраженная) персонификация. Если последняя может объясняться, вероятно, особенностями соответствующих культурных традиций, то парность Страх и Ужаса, вообще говоря, не получает сколько-нибудь очевидного истолкования. Действительно, на "детский" вопрос: почему чувство страха персонифицируется в образе двух персонажей? — видимо, невозможно дать ответ, исходя только из имеющихся пока в нашем распоряжении хаттских, хеттских и греческих текстов. Можно, однако, надеяться, что такая возможность появится, если расширить круг привлекаемых к сопоставлению данных из других энтокультурных традиций, что, может быть, позволит приблизиться к решению поставленной задачи и в то же время более точно очертит ареал распространения обсуждаемой здесь формулы. При этом наши поиски, как явствует из сказанного выше, должны быть ориентированы прежде всего не на персонифицированные изображения страха, а на те описания его, которые исходят из представления о парности страха — ужаса.

В этом плане значительный интерес, как можно думать, представляет древнееврейская культурная традиция, архаические слои которой, помимо всего прочего, в ареальном и хронологическом плане располагаются в непосредственной близости к месту и времени древних греко-малоазийских контактов. Более определенно мы имеем в виду 15-ю главу книги "Исход", весьма важную с композиционной точки зрения и представляющую собой обращенную к Богу песнь Моисея (ср. прямо констатирующий это вводный стих 15, 1: "Тогда запел Моисей и сыны Израиля эту песнь Господу, говоря..."; как предполагает в своем комментарии Раши, форма *yašir* ... 'eṭ-ḥaširā указывает только на намерение пропеть песнь, актуализуемое в *le'mor*). В рамках песни Моисея особенно существенным представляется нам тот отрывок, где описывается возвращение народа из Египта, сопровождаемое страхом и ужасом: *Šam^eū 'ammim yir^eggāzun ḥil 'āhaz yišbē p^elašet*. 'Az

nib^eh^alū 'allupē 'ē dōm 'ēlē mō'āb yoh^azēmō rē'ad nāmogī kol yis^ehē k^enā'an.
Tippol 'lēyhem 'ēymātā wāpahaq 'услышат народы (и) задрожат: волнение охватит жителей Палестины. Тогда обеспокоятся вожди Эдома: сильные (мужи) Моава задрожат; все жители Ханаана падут духом (букв.: растают). Падет на них страх и ужас' [Исход. 15, 14–16].

Как видим, в "Исходе" фактически повторяется та же формула, что и в рассмотренных выше греческих и малоазийских текстах. Формульность конструкции, к слову сказать, подкрепляется в данном случае более подробной предшествующей экспликацией, обобщенной сочетанием "страх и ужас" в начале 16-го стиха. В то же время о персонификации страха и ужаса в древнееврейском тексте, разумеется, не может быть и речи: библейская формула сохраняет лишь уже отмеченную загадочную особенность — парность терминов в описании страха. Для объяснения этой особенности существенно то специфическое свойство древнееврейской традиции, что в ней — в отличие от античной или малоазийской — заметное место занимает имеющий глубокие исторические корни комментарий к основному тексту. В этом отношении кажется чрезвычайно важным толкованием Раши к процитированному выше отрывку из "Исхода", которое предлагает, в сущности, семантическую дифференцировку др.-евр. *'ēymātā* и *pahaq*. Согласно Раши, *'ēymātā* 'ужас' охватывает *'al har^ehōqim* тех, кто далеко', между тем как *pahaq* 'страх' нападает *'al haqq^erōbim* 'на тех, кто поблизости', что, действительно, находит себе опору в параллельных местах других книг [Иосия 2, 10]². Есть основания полагать, что в комментариях Раши в свойственной ему лаконичной форме выражена мысль о несинонимичности древнееврейских названий страха и ужаса, выражающих соответственно ощущения непосредственного испуга и страха-предвидения, что соответствует логике изложения в 14-м — 15-м стихах 15-й главы "Исхода" (где в описании явственно ощущается последовательное нарастание ужаса) и, похоже, имеет своим эквивалентом в научном исследовании бессознательного противопоставление *Furcht: Angst*.³

Таким образом, кажется вероятным, что формула, объединяющая "страх" и "ужас", не ограничивалась греческой и малоазийскими культурами, но была известна и в древнееврейской традиции, где она сохранила (или развила?) своеобразную психологическую мотивацию. Возможно, аналогичная формула не была чужда и аккадским памятникам, но это уже тема, выходящая за узкие рамки настоящей заметки.

² При том, что сама формула в том же виде не встречается в других местах текста, обращает на себя внимание постоянное сочетание лексем *'ēymātā* и *pahaq* с глаголами *twg* 'таять' и *npl* 'падать', см.: Штейнберг О.Н. Полный библейский энциклопедический лексикон. Вильна, 1897, svv.

³ О смысле комментария Раши см. в этом плане: Rosenbaum M., Silberman A.M. Appendix: Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary. Exodus. Jerusalem, 1930. P. 241.

МИФ О ТАНТАЛЕ

(об одной поздней версии — трагедия Вяч. Иванова)

Еще со времени античности образ Тантала и само его имя привлекают к себе особое внимание. Их не просто принимают к сведению как данное и нечто окончательное, уже завершенное и даже не просто интересуются ими, но пристально всматриваются в них, узревают нечто важное, не до конца, однако, понятное и тем более непонятое, испытывают от этого некую обеспокоенность или даже тревогу, ищут и в образе Тантала и в самом его имени намек на лишь частично вырисовывающуюся парадигму человеческого поведения в ключевой ситуации, несущую какой-то очень существенный урок. Актуальность мифа о Тантале сохраняется и сейчас, в XX веке, — и не только по "историческим" основаниям (привязка Тантала к конкретной местности, по крайней мере по происхождению, и к определенным топографическим локусам — Лидия, Сипил, Тмол, Пактол и т.п.), которые всегда придают мифу особый колорит "истинности" ("так было на самом деле") или по основаниям типологического характера (отнесение Тантала к "стадиально" ранней, "доклассической" эпохе и к кругу "первогрешников" — Сизиф, Иксион, Титий и др.¹), но и по собственно мифологическим (семантика мифа, его функция и прагматика) и духовно-нравственным основаниям. И именно последние объясняют тот, казалось бы, парадоксальный и уже во всяком случае кажущийся неожиданным факт особого интереса к образам великих грешников и великих страдальцев — Тантала, Сизифа или Иксиона, большего, чем интерес к совершеннейшим образам классического Олимпа — Зевсу, Аполлону или Афине, сама законченность, "окончателность", так сказать, официальность которых осложняет попытки создания новых творческих версий.

В ряду "отверженных" мифологических образов Тантал один из первых и при этом самых интересных, богатых и назидательных. Лишь некоторые особенности этого образа и связанных с ним мифопоэтических версий надлежит указать сразу, поскольку они существенны и для поздних рецепций этого античного образа. Прежде всего показательны многовариантность и разноречивость сведений о Тантале, отсутствие (или неизвестность) достаточно ранней и полной фиксации "Танталова"

¹ Некое единство этих персонажей чувствовалось древнегреческим мифопоэтическим сознанием всегда, а Платон предлагает уже рациональные основания подобного чувства — "Я думаю, что и вообще это главным образом бывшие тираны, цари, владельцы, правители городов: власть толкает их на самые тяжкие и самые нечестивые проступки. Свидетель тому — сам Гомер. Царей и владельцев он изображает несущими в Аиде вечное наказание: тут и Тантал, и Сизиф, и Титий" ("Горгий" 525 d—e).

мифа (и в этом отношении утрата трагедии Софокла о Тантале — невозместимая потеря), некая "логическая" незаконченность, несбалансированность мифологического материала об этом персонаже и строимых на его основе сюжетных схем и смысловых конструкций — при том, что сама тема Тантала, похоже, предносилась античному сознанию как нечто глубоко и интимно связанное с какими-то очень важными нравственно-этическими проблемами, имеющими непосредственное отношение к человеку на пороге "самостояния" его, касающимися его положения — реального и чаемого — в мире, управляемом судьбой и волей богов, а также вопросов преступления и наказания, вины и долга, шире — выбора пути в духовно-этическом пространстве. Мифопоэтическая напряженность темы о Тантале, постоянно присутствующая и всегда ощущаемая "коллизийность" каждого шага в ее развитии, необратимость совершающегося и максимальность ставки, "титанизм" отношений Тантала и к богам и к людям — все это отсылает именно к той предельно суггестивной ситуации, когда все напряжено до крайности, все чревато неожиданностью, когда образ и имя в высокой степени взаимоопределяют друг друга и тем самым раскрывают последние глубины темы или, говоря иначе, кристаллизуют самое эту тему во всей полноте ее потенций и в максимуме ее жизнестроительных смыслов.

Следующие ниже заметки бросают свет на эту ситуацию.

1. СЕМАНТИЧЕСКИЕ МОТИВИРОВКИ ИМЕНИ ТАНТАЛА В МИФОПОЭТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ

В "сильных" мифопоэтических ситуациях, возникающих в текстах с определенным уровнем "энергетичности", разнообразие этимологических объяснений ключевого имени, как указывалось раньше, в принципе соответствует множеству мифологических мотивов, связываемых с персонажем, являющимся носителем подобного имени. Миф о Тантале — из числа таких ситуаций и таких текстов. Поэтому только что сказанное относится и к имени этого персонажа — *Τάνταλος*. Но этим именем обозначается не только герой мифа, о котором речь пойдет далее, т.е. сын Зевса и Плуто, отец Пелопса, Ниобы и др., царь Фригии, нанеший оскорбление богам и т.п. Он лишь основной и, можно сказать, "исходный" носитель этого имени. Помимо него этим же именем мифопоэтическая традиция награждает сына Амфиона и Ниобы, пораженного вместе со своим братом Федимом стрелой Аполлона (Ovid. Met. 6, 239–247; Apollod. Bibl. Lib. III, 5:6), и сына Фиеста, первого мужа Клитемнестры, убитого Агамемноном (Еврипид). Но в обоих последних случаях речь идет о "переходящем" в роде Танталидов имени, отсылающем к прародителю-родоначальнику, первому из Танталов и относящемся соответственно к внуку и правнуку этого Тантала. Более того, Танталидой (*Τανταλίδος*) именуется и дочь Тантала Ниоба (Anthol. Palat.) в соответствии с именем Танталид (*Τανταλίδης*), обозначающем

сына Тантала (ср. и *Ταντάλειος*, *Ταντάλεος*, т.е. Танталов, например о Пелопсе, сыне Тантала), и вообще с названием всего Танталова рода — *Τανταλίδες* и, как можно полагать, исходя из типологических параллелей (название рода = название родового локуса, пространственная проекция множества членов рода, родового "тела", состава) и из собственно греческих (античных) данных, сам соответствующий локус этого рода, ср. Танталиду (*Τανταλίδς*), легендарную древнюю столицу Меонии, расположенную на берегах реки Герма, тоже в "локусе" Тантала, и уничтоженную во время землетрясения (Plin. NH II, 205; V, 117); с именем Тантала связано и название озера, образовавшегося на месте исчезнувшего города — *Ταντάλου λίμνη* (Paus. V, 13,7; VII, 17, 3), а также горы на Лесбосе — *Τάνταλς*, *Ταντάλου ὄρος*).

Древность имени *Τάνταλος* бесспорна. Об этом свидетельствуют и его структура (о чем см. ниже), отражающая хорошо известный индоевропейский тип, и, видимо, ранняя фиксация его уже в микенском *ta-ta-ro*, выступающем в качестве антропонима — KN As. 607; PY Eo 224 (Chadwick-Baumbach 247; Казанскене-Казанский 195 и др.). Об архаичной генеалогии этого Nom. ргорг. свидетельствуют и другие факты. В частности, именно она хорошо объясняет два сходных круга явлений — известную смазанность границ между ономастической и топонимической сферами, с одной стороны, и топономастической и апеллятивной сферами, с другой, при употреблении комплекса *Τάνταλ-*. Ср. соответственно названия Танталова города и озера (и гор, по крайней мере в реконструкции), и имя самого Тантала, а также апеллятивы типа *τανταλεία* (Plat.) 'подвешенность', 'висение в воздухе' (= *ταλαντεία*), т.е. своего рода "танталство", при глаголе *τανταλόω* 'размахивать', 'раскачивать', 'болтать/ся', букв. 'танталить' (или иначе — Тантал как 'раскачивающий/ся' и т.п.), *τανταλίζω* и проч.²; другое направление в сближении ономастической и апеллятивной сфер — номинация объектов с четким мифопоэтическим статусом как "Танталовых", ср. *τανταλῖτις* (Ps. Dsc.), название растения, обозначаемого так же, как *Γοργόνεον λιθοσπέρμιον*, с отсылкой к идее плодородия³ и одновременно к образу камня, столь важному в Танталовом мифе (ср. камень-скалу, угрожающий Танталу своим падением).

Отмеченность имени *Τάνταλος* в языковом плане свидетельствуется

² Ср. *πέσε τανταλωθείς* 'упал, брошенный с размаху' (Софокл); *πέσε* — 3. Sg. Aor. от *πίπτω* 'падать' (и-евр. **ref-*). Мотив падения на землю (*πίπτω* & *πεδύω* /Гомер/, *ἐπὶ γῆ* /Софокл/, *ἐπὶ τῇ γῇ* /Платон/, *ἐπὶ τῆς γῆς* /Новый Завет/ и т.п.) мифологического персонажа или предмета восстанавливается для индоевропейской традиции в относительно единой языковой форме (ср. индо-иранские, славянские и иные параллели), о чем писалось ранее.

³ Ср. *σπέρμα* 'семя', 'плод'; 'зародыш', 'начало', 'источник'; 'род' (*Πελασίδων σ.* Эсхил и даже *ἀνθρώπων σπέρματα* о человеческом роде, у Платона); 'отпрыск', 'дитя'; 'оплодотворение' и т.п.

ранними попытками определить максимальный объем семантического проективного пространства этого имени и ввести его, хотя бы "внешне", в "подобные" ему звуковые контексты с тем, чтобы найти подлинное (или, как говорил Платон, "правильное и соответствующее природе". Crat. 395d) имя-смысл. При обеих этих операциях главное – смысл, но проводником на пути к нему выступает звук, и союз звука и значения отчетлив как в паремиях и разного рода речениях, иногда с изощренной игрой слов (ср.: τὰ Ταντάλου τάλαντα ταυταλίζεται. Xen. 6, 4 или Ταυτάλου τάλαντα, χρήματα, πλοῦτος; Ταντάλου δ' ἴψα. Ταυταλεία δίκαιа и т.п.) так и в философских опытах глубинного осмысления языковых фактов. Платон и его "Кратил" представляют в этой связи особый интерес. Лишь обозначив в общем главные исходные посылки (имя как подражание предмету, к которому оно относится⁴; наметка двух крайних позиций – условность имен, зависящая от произвола людей, от обычая и закона, и полное соответствие имен обозначаемым ими вещам; введение понятия правильности и неправильности имен, "божественных" и "человеческих" имен; критика релятивизма в учении об именах и т.п.), Платон предлагает целый ряд конкретных примеров "правильных" имен, и анализ имени Тантала, в котором уже намечены две основные семантические мотивировки этого имени, занимает одно из центральных мест. Беседуя с Гермогеном, Сократ в качестве наиболее достоверного и надежного примера, подтверждающего его мысль, обращается к Танталу: "И имя Тантала (Τάνταλος) всякий сочтет правильным и соответствующим природе, если то, что о нем рассказывают, правда". На вопрос своего собеседника ("А что именно?") Сократ отвечает: "Еще при жизни с ним приключилось много ужасных несчастий, после чего в конце концов все отечество его целиком было разорено, да и в Аиде это болтание (ταυταλεία) камня туда-сюда над его головой удивительно созвучно его имени. А просто, видимо, кто-то, желая назвать самого уж бесталанного (ταλάντατον) человека, слегка скрыл свое намерение, назвав его Танталом (Τάνταλος). Это имя и закрепила за ним прихоть молвы. Мне представляется, что и тому, кто по преданию был отцом его, Зевсу, прекрасно подходит это имя" (Crat. 395d–e)⁵. Этот способ "фи-

⁴ "Ведь имя, – говорит Сократ, – тоже в некотором роде есть подражание (μίμημα)" (Crat. 430e).

⁵ Можно напомнить, что в имени Ζεύς Платон выделяет две части – Δις (ср. Gen. Διός, Dat. Δι, Δί и т.п.) и Ζῆν (ср. Acc. Ζῆνα и Ζῆν, Gen. Ζῆνός и т.п.), соответственно сближаемые с древнегреческими обозначениями дня и жизни. В результате, оказывается, этот бог назван правильно – "ведь всегда благодаря ему [день и] жизнь (ζῆν) выпадает на долю всего живого" (396 a–b). И далее по восходящей линии Платон выявляет семантические мотивировки имени отца Зевса Кроноса (κρόνος не как "отрок", но как "нетронутая чистота ума") и имени деда Зевса Урана (ὕρα οὐρα τὰ ἄνω как "взгляд вверх" и далее "небо" (396 b–c). Не оставляя своим вниманием Платон и имен по нисходящей от Тантала линии – его сына Пелопса ("Я полагаю, что и Пелопсу его имя дано не зря. Ведь оно означает человека близорукую, а уж он-то достоин такого наименования"), его внука Атрея ("Вероятно, и Атрей – тоже правильное имя. Ведь убийство Хрисиппа и свирепая

лософского" (или "онтологического") этимологизирования, долгое время считавшийся курьезом и редкостью (если не исключением), на самом деле представлен исключительно глубоко идущей и могучей мифо-лингвистической традицией от ведийских риши и Платона до Флоренского и поэтов нового времени. Еще важнее то, что есть некая общая точка зрения, признаваемая разумной, относительно которой различия между "мифопоэтической" или "философской" и "научной" этимологией становятся практически второстепенными, сводимыми к разным принципам и разной практике селективности возникающих предположений⁶. Тем самым старая "мифопоэтическая" этимология отчасти освобождается от ряда традиционных упреков в ее адрес и должна пониматься как исследование мифа через язык и языка через миф, при котором в центре всего стоит мифологическое имя. При этом нужно помнить, что контекст этого исследования несколько иной, чем в случае "научной" этимологии, и разные решения загадки имени не противоречат друг другу подобно тому, как разные мифологические мотивы, связанные с одним и тем же персонажем, не исключают и тем более не отменяют друг друга. С этой точки зрения платоновские решения ("разные") имени Тантала сопоставимы с суммой этимологических гипотез, предлагаемых в связи с этим именем, в современных этимологических словарях⁷.

расправа с Фиестом — все это вредоносно и пагубно (*ἔσθρα*) для добродетели. Так что это имя лишь немного отклонилось от первоначального значения и несколько затемнилось, чтобы не всякому открылась природа этого мужа", и далее "*Ἀτρεΐς* сопоставляется с *ἄτερ* ἢς 'неукротимый', *ἄτρεστον* 'бестрепетное' и *ἔσθρῳ* 'пагубное' и признается 'правильно установленным именем'", его правнука Агамемнона ("Имя Агамемнон, мне кажется, и означает, что этот муж удивлял неизменной отвагой (*ἀγαυὸς κατὰ τὴν ἐπιτιμίαν*)", ср. вскрытые де Соссюром примеры анаграммирования Гомером этого же имени). Таким образом оказывается, что Платон, исходя из имени Тантала как своего рода центра, прослеживает правильность имен всего этого рода (собственно, вскрывает их семантические мотивировки) на три ступени "вверх" и на три ступени "вниз" — от прадеда Тантала до его правнука. Эта семичленная структура "первых" богов и героев и их "правильных", т.е. "соответствующих природе" имен, скреплена образом и именем Тантала, образующим тот рубеж, с которого "божественное" повернуло к "человеческому" и грехи и несчастья стали неотделимы от рода Танталидов. Особое внимание, уделяемое Платоном этим семи именам как "правильным", очень показательно. Речь идет о той идеальной парадигме, которая определяется объемом человеческой памяти (ср. идеи Миллера и гипотезу Ингве) и каждый из семи членов которой осмысляется на уровне семантической мотивировки их имен.

⁶ Так, для "научной" этимологии существенно дополнительное ограничение по сравнению с "мифопоэтической", связанное с постулатом регулярности фонетических законов и ими определяемых соответствий.

⁷ Стоит подчеркнуть, что как раз мифологические имена (если только они не являются особой "ономастической" ипостасью, статусом одноименного аппеллятива, ср. вед. *Mitrá-* — Nom. прор. при *mitrá-* 'друг' и т.п.) и характеризуются в этимологических словарях максимумом разногласий в объяснениях их или просто даже отказом от объяснений: "Unklar", "Pas d'étymologie" и т.п. — обычные пометы при мифологических именах.

Возвращаясь к этимологическим идеям Платона относительно имени *Távtalos*, нужно подчеркнуть еще одну важную деталь, которая восходит к объяснению греческого философа и оказалась практически усвоена этимологами XX в. Речь идет об исходном для имени Тантала элементе *тал-*. Он очевиден при гипотезе, согласно которой имя этого мифологического персонажа мотивируется идеей страданий, мучений, ср. *tálās* (*táλαωα*, *tálāw*) 'страждущий', 'мучительный', 'горемычный', 'несчастный', 'злосчастный' и т.п., *ταλάντατος* (Superl. к *τάλας*) и т.п., отчасти *τλήναι* (к **τλάω*) 'терпеть', 'испытывать', 'переносить'; 'страдать' и др., *τλήμιον* 'терпеливый', 'выносливый', но и 'бедственный', 'гибельный', 'страдающий' и т.п.⁸ Связь с элементом *тал-* по сути дела и сейчас определяет господствующее этимологическое объяснение имени Тантала, при котором исходят (Chantraine IV, 1091; Frisk II, 852 и др.) из редуцированной формы **Tал-тал-ос*, подвергшейся диссимилиации согласных (> *Távtalos*). В этом случае редупликация могла означать интенсивный характер мучений, испытываемых носителем этого имени. Но и другая выдвинутая Платоном гипотеза не исключает *тал-* в качестве исходного элемента, поскольку наряду с *τανταλεία* существует *varia lectio ταλαντεία* (к идее равновесия, баланса ср. *τάλαντον*, -α 'весы' и т.п. и далее и.-евр. **telə₂-*: **ileə₂-*, ср. нулевой вокализм в др.-инд. *tulā* 'весы', *tulayati*, гот. *fulan*, др.-в.-нем. *dolēn* и т.п.

Эти объяснения, как и предлагаемое ниже, действительны прежде всего в том случае, если они коренятся в самом древнегреческом или вообще в индоевропейском материале. Поскольку "фригийский" царь Тантал связан географически с Лидией, возможность индоевропейской интерпретации этого имени представляется преимущественной. Суть предлагаемого здесь объяснения имени *Távtalos*, заключающегося в указании новой семантической мотивировки, проста. Она связана с с а м ы м распространенным мотивом, относимом к Танталу уже в древности и лучше всего усвоенном в поздней европейской культуре. Таковым оказывается мотив *п р о т я н у т о й* *р у к и*. Если его нельзя назвать ключевым в отношении всего мифа, то он, несомненно, самый сильнодействующий в той части, где говорится о наказании Тантала. Речь идет, вероятно, о самой большой и острее всего воспринимаемой "мукe" этого персонажа: стоя по горло в воде, он *т я н е т с я* (протягивает руки) к плодам, свисающим с ветвей, он *т я н е т с я* губами к воде, но и то, и другое ускользает от него. Психологический нерв этого мотива определяется двумя контрастами — между прежним бо-

⁸ Из значения 'переносить', 'выносить' иногда заключают возможность иной мотивировки — Тантал как "н о с и т е л ь", подобно Атласу ("Α-τλ-ας), "носителю" небесного свода. Ср.: "Avec cette explication (из **Tал-тал-* — B.T.), rien n'impose de comprendre le mot "celui qui porte" [le ciel] comme "Ατλας" (Chantraine IV, 1091), вопреки мнению ряда других ученых.

гатством ("всеобладанием") Тантала и его теперешней бедностью ("вселищенностью") и между близостью и, казалось бы, очевидностью успеха (вот-вот рука коснется плода, достигнет, схватит и присвоит его себе) и внезапным крахом в самый последний момент⁹.

Впервые именно эти муки (без упоминания об угрозе падения камня) описаны в "Одиссее":

Видел потом я Тантала, казнимого страшною казнью:
В озере светлом стоял он по горло в воде и, томимый
Жаркою жаждой, напрасно воды захлебнуть порывался.
Только что голову к ней он склонял, уповая напиться,
С шумом она убегала; внизу ж под ногами являлась
Черное дно, и его осушал во мгновение демон.
Много росло плодоносных деревьев над его головою,
Яблонь, и груш, и гранат, золотыми плодами обильных,
Также и сладких смоковниц, и маслин, роскошно цветущих.
Голодом мучась, лишь только к плодам он протягивал руку¹⁰,
Разом все ветви дерев к облакам подымались темным.

(XI, 582–592)

Разумеется, есть версии, как, например, у Пиндара или Еврипида, где акцентируется другое наказание (камень, висящий над головою и угрожающий падением), выпавшее на долю Тантала¹¹, или же упоминание

⁹ И здесь то же противопоставление богатства-обладания (правда, ожидаемого, вот-вот имеющего свершиться) и бедности-утраты (только и существующей для него). Но это отношение "разыгрывается" в короткий отрезок времени, буквально вмиг, и оно предельно динамизировано. Нужно исходить — для правильного понимания мучительности состояния Тантала — из того, что сила иллюзии обладания такова, что, несмотря на неудачи и только неудачи, он каждый раз верит в успех, который должен рисоваться ему как "сверх-успех", абсолютный успех, а горечь утраты, лишения такова, как если бы он никогда ничего подобного не испытывал: инерция повторения, привычка, иммунитет к утрате — всё это не для него, и именно поэтому он не только не может, но и не хочет выйти из этой мучительной игры: но именно в этой ситуации и можно надеяться на нахождение достойного образа бытия в страдании, и если угодно, утешения (ср. эссе Камю о Сизифе; кстати, после описания мук Тантала сразу же, 593 и сл., начинается рассказ о страданиях Сизифа).

¹⁰ τῶν [scil. — καρπῶν] δὲ πρὸς τὴν οὐρανὸν ἐπὶ χερσὶ μάσασθαί (XI, 591), букв. — "как только старец [Тантал — В.Т.] порывался взять [шоды] руками...".

¹¹ Ср. в переводе Гаспарова: *Это был Тантал; / Но не мог он переварить своего великого счастья — / За великую гордыню понес он от высшего Отца / Величайшую казнь / Исполнинский камень, нависший над лбом. / Он рвется его свалить. / Он забыл блаженный покой . . .* (ядро — ἦν Τάνταλος οὗτος / . . . κρέμασε καρτερὸν αὐτῷ λίθον / τὸν αἰεὶ μενωῶν κεφαλῇ βαλεῖν / εὐφροσύνας ἀλάττει Pind. Ol. I, 55–58). Или: *Там, в воздухе парит недвижно Тантал . . . / И ужасом терзается, скалу / Над головою чувствуя преступной . . .* (Еврипид. Орест, 5–7; перевод Анненского; ср.: διὸς πεφυκῶς, ὥς λέγουσιν, Τάνταλος / κορυφῇ ὑπερέλλοντα δεξιάνων πέτρῳ / ἄερί ποτᾶται . . . , κ' ὑπερέλλοντα; ср.: "солнечные контексты", существенные в связи с Танталом — ο ἥλιος ὑπερτέλλας Neg., о высоко поднявшемся солнце, или ἥλιον τέλλοντος Soph., о восходящем солнце); или даже

наются и наказание голодом и жаждой, и наказание висящим камнем-скалой (как у Аполлодора)¹², но мотив безуспешно протягиваемой руки остается все-таки основным и более глубоко укорененным как в древнегреческой мифопоэтической традиции, так и в самом мифе о Тантале¹³. Прежде всего нужно помнить, что само наказание Тантала, характер его (вечно неудачный захват жизненно необходимого, ради чего и протягивается рука) обратным образом отражают то, что ему удалось однажды во время пиршества богов — протянуть руку к амвросии и нектару, дающим вечную жизнь и молодость¹⁴, и схватив их, похитить, нарушив божественный закон. Вечная жизнь и вечное счастье обернулись для Тантала вечной мукой. Обладатель божественной пищи теперь лишен самой насущной и любому человеку доступной пищи. Бессмертной, т.е. непрекращающейся, оказалась не жизнь, но страдание. Флавий Филострат, обращаясь к теме Тантала, подчеркивает два существенных мотива — жест протягивания еды (pendant к еде в мифе) и причину наказания: "С этими словами Иарх указал на стоявшее слева от себя изваяние: на нем было написано TANTAL. Изваяние это [...] изображало мужа лет пятидесяти [...] — он приветливо протягивал чашу (точнее — *φιάλην τε προύπνευ*),

Тантала нет, что боится висящего в воздухе камня, / Как говорят, цепenea, несчастный, от страха пустого (Лукреций. О природе вещей; перевод Петровского; *Nec miser impendens magnum timet aere saxum / Tantalus, ut famast, cassa formidine torpens*. III, 980–981) и т.п.

¹² "Тантал в Аиде был наказан следующим образом. Над ним нависла тяжелая скала, сам же он находился в воде озера, а над своими плечами с обеих сторон он видел фруктовые деревья, растущие по берегам. Вода доходила ему до подбородка, но каждый раз, когда он хотел отведать плодов, ветры поднимали деревья с плодами до самых облаков" (Apollod. Bibl. Epit. II, 1).

¹³ Следует иметь при этом в виду, что мотив жажды или голода Тантала (ср.: *velo tu Tantalea moveare ad flumina sorte, / ut liquor arenti fallat ab ore situm* . . . Propert. XVIII, 5 – 6 / "Mentiri noctem . . ." /), даже когда он забывает о них (Сел. Тантал вечножаждущий / Позабыл на струи глядеть . . . Бозий III, 12), эксплицируется в мотив тяги Тантала (руками, устами) или, иначе, протянутых рук, губ. В связи с темой этой статьи уместно подчеркнуть, что "тантализм" как вечная проблема не находящего завершения устремления, т.е. бесплодной тяги, был хорошо прочувствован в русской поэзии начала века. Сологуб ("Он сам — Тантал", — писали о нем) обозначил эту духовную ситуацию еще в конце XIX в. связав ее с личным экзистенциальным планом: *Стоит он жаждой истомленный, / Изголодавшийся, больной / Под виноградно лозой, / В ручей по пояс погруженный, / И простирает руки он / К созревшим гроздьям виноградным, — / Но богом мстящим, беспощадным / Навек начертан их закон: / Бегут они от рук Тантала, / И выпрямляется лоза, / И свет небес, как блеск металла, / Томит молящие глаза, / И вот Тантал нагнуться хочет / К холодной, радостной струе, — / Она поет, звенит, хохочет / В недостижимом ручье . . .* (18 августа 1892).

¹⁴ Понимание амвросии и нектара как аналогов мертвой и живой воды из русских сказок в контексте преступления Тантала (включая связи с темой человеческих жертвоприношений) предлагается в очень интересной работе — Рабинович Е.Г. Мифологема нектара — опыт реконструкции, в настоящем сборнике.

по размеру годную одному жаждущему, а в чаше той бурлил [. . .] некий таинственный напиток [. . .] Приходится предположить, что Тантал гоним поэтами не за невоздержанность языка, но за то, что поделился с людьми нектаром" ("Жизнь Аполлония Тианского", кн. 3, 25). Нарушающее закон даяние людям того, что принадлежит богам, приводит субъекта даяния, Тантала, к лишению его богами и того, что принадлежит людям. "Структура" преступления инвертируется в "структуру" наказания. Наличие этой обратной связи и "предметный" аспект преступления глубоко прочувствовал и отразил в своей мифопоэтической версии Пиндар: ἔχει δ' ἀπάλομον βίον τούτων ἐμπεδόμοχθον¹⁵ / μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον, ἀθανάτους ὅτι κλέψαις / ἀλίκεσαι συμπόταις / νέκταρ ἄμβροσίαν τε / δῶκεν, οἷσιν ἄφθιτον / θένων εἶδε θεὸν ἀνὴρ τις ἔλπεται (τι) λαθέμεν ἔρδων, ἁμαρτάνει (Ol. I, 59–64)¹⁶.

Итак, кража, связанная с кошунственным поруганием святого установления (святотатство — слово, объединяющее оба эти мотива), образует состав преступления Тантала, а образом этого преступления, его наиболее репрезентативным жестом оказывается рука, протянутая к источникам вечной жизни и вечной юности, о чем можно судить и по тексту о наказании Тантала, основным жестом-символом которого также оказывается рука, протянутая теперь к источникам жизни и силы, хотя и невечным на этот раз, но вечно (постоянно, всегда) их не достигающая.

Этот мотив естественным образом должен передаваться в древнегреческом глаголами, в конечном счете восходящими к и.-евр. *ten-/*ton-/*tn.-(*tan-) с исходным значением 'тянуть', 'про-, вы-, растягивать' и т.п., а именно τανύω (τάνυμαι, ср. Perf. med.-pass. τετανύσθαι 'протягивать', 'натягивать', 'тянуть', 'простирает', 'расстилать' и т.п., τεύω 'натягивать', 'растягивать', '(рас)простирает', 'тянуться', 'длиться' и т.п., τιτάνω 'натягивать', 'напрягать', 'протягивать', 'простирает', 'тянуть', 'тащить' и т.д. (ср. также ταναός 'длинный' / т.е. 'вытяну-

¹⁵ К ἐμπεδόμοχος, о "вечно-мучительной" жизни (βίος) ср. у того же Пиндара ἔμπεδος & χαίρων, о постоянной, вечной радости (характерно и гомеровское употребление ἔμπεδος в связи с глаголом θέωω 'мчаться', 'бежать', ср.: περὶ τρίποδος δεύσεσθαι, и состязаниях в беге за треножник в контексте позднейшей топики олимпийских игр).

¹⁶ Ср.: В безысходной жизни он окутан мучением, / Четвертым к трем — / Потому что он похитил у вечноживущих / Для сверстных себе застольников / Нектар и амбросию, / В которых было бессмертие. / Неправ, / Кто надеется, человек, укрыться от вedomа бога. — С мотивом похищения, совершенного Танталом (κλέψαις), соотнесен мотив похищения его сына Пелопса (ἀρπάσαι), которого Посейдон (ἀγλάο-τριαῶας) вознес на небо, к Зевсу. Ср. Schol. Pind. Ol. 60 о краже Танталом золотого пса из храма Зевса на Крите. Как правильно отметила Е.Г. Рабинович, "преступление Тантала всегда сводимо к святотатству".

тый', 'долгий', 'широко простертый' и др.; *ταυ-* как первый член целого ряда сложных слов, *τόνος* 'натянутое' / напр., веревка /, 'натяжение', 'напряжение' и др.). Любопытно, что уже у Гомера объектом действия, выражаемого этими глаголами, выступают не только лук, вожжи, покрывало, стол и т.п., но и жизнь (*ταύω & βίον*), пространство, время и т.п.¹⁷ И в древнегреческом и в ряде других индоевропейских традиций (особенно отчетливо в ведийской) это действие, кодируемое элементом **ten-/ *ton-*, является одним из исходных и основных космологических и космогонических актов; благодаря ему образуется пространство и время как формы существования вселенной и звук-тон (собственно — 'натянутое', *τονος*) как элемент акустического, звукового кода, описывающего вселенную в ее пространственно-временном аспекте. Космическая вервь (шнур), *Catena aurea* как образ мира и определяющих его связей также нередко передается этим же элементом **ten-/ *ton-*. Именно в силу таких употреблений этого корня нельзя ограничивать его значение только элементарно-бытовыми и сугубо профаническими ситуациями. Скорее они должны рассматриваться как сниженные образы иератически отмеченных космологических актов 'тетического', основополагающего значения. В этом контексте и кинема 'протянутой руки' должна пониматься не только как некое практически необходимое элементарное движение или даже как соответствие определенному душевному импульсу, но и как жест, несущий в своих истоках и в своей основе след мироустроительного деяния (такое допущение, кстати, в высокой степени отвечало бы 'космологическому' масштабу Тантала, его 'космологическим' претензиям и грехам). Это исходное **ten-*—действие и символизирующий его и до инструментального (рука) уровня доведенный жест отсылают к аспекту связей в мире, коммуникации, способов и путей 'правильного', 'законного' обмена между разными локусами в пределах целого, установления меры (ср. ритуальные измерения с помощью *н а т я н у т о г о* шнура, верви в разных архаичных традициях). В этой перспективе Тантал — нарушитель правила и закона, управляющего коммуникацией—обменом: выражаясь **ten-*—языком, он *с-тянул* у богов бессмертие и *про-тянул* богам принесенного в жертву и расчлененного им самим своего сына, и потому, по закону возмездия, он не может уже осуществить и 'законного' **ten-*—действия: протягивание руки к положенной Танталу пище оказывается безуспешным.

Суть предлагаемого здесь решения в возможности понимания имени Тантала как *т я н у щ е г о* (протягивающего) руки к тому, что может его спасти — утолить голод и жажду (это простейший случай, реально засвидетельствованный в разных версиях мифа и обнаруживающий,

¹⁷ Ср., *νῆσος τεταύυσται* 'остров простерся' (Гомер) или *νὺξ τέταται βροτοῖσιν* 'ночь простерлась над смертными' (Гомер) и т.п. (см. ниже о редуцированных формах глаголов этого корня).

впрочем, и более сложные связи внутри мифа: "протягивание — хватание" как ситуация-рифма), или же — в более широком смысле, предполагающем несравненно более сложную ситуацию, — как пытающегося изменить условия космологического бытия за счет распространения, "растягивания" бессмертной и "юной" жизни, бывшей до тех пор уделом богов, на сферу человеческого смертного и подверженного старению существования (то, что кошунственное "воровство" Тантала имеет в своей основе и человеколюбивые мотивы, подобные промежуточным, сейчас не вызывает сомнений).

В этой связи внимание привлекают два обстоятельства: первое — наличие в древнегреческих текстах сочетаний, продолжающих и.евр. формулу *gher- & *ten- 'руку тянуть (протягивать)', и второе — редуцированные варианты и.евр. корня *ten- (оба этих обстоятельства нередко сочетаются). В данном случае речь идет, с одной стороны, о таких примерах, как τῷ χέρει τεῖνόμενος 'вытягивая свои руки' (Феокрит), περὶ μέσῳ χεῖρῃ τιτῆνας 'обхватив руками поперек' (Гомер) или даже χεῖροτόνιος 'простирающий руки' (Эсхил), χεῖρο-τοῖα 'голосование поднятием (букв. — протягиванием, вытягиванием) рук', χεῖρο-τοῖητός 'избранный поднятием рук, выборный' (ἄρχη. Эсхин), χεῖρο-τοῖέω 'голосовать поднятием руки, избирать' (таким же образом), 'решать, постановлять поднятием рук' (Аристотель, Демосфен, Исократ)¹⁸, а с другой стороны, о формах, отражающих разные типы лексической и грамматической редупликации, — τεταῖος 'натянутый, тугой', τέταος 'натяжение, напряжение'; 'судорога', τιταῖω¹⁹, τεταμένους²⁰ (Perf. τέτακα; τέταται), τεταῖνυτο, τатός (: τεῖω, ср., τέτατο) и т.п. Интересно, что обозначение руки как объекта при этих глаголах (*ten-) может быть различным или всего лишь подразумеваться, но сам глагол, кодирующий основное действие, всегда остается. Сравним с одной стороны, — *Isque ubi tendentem adversum per gramina vidit / Aenean, alacris palmas utrasque tetendit* (Verg. Aen. VI, 684–685)²¹, а с другой стороны —

¹⁸ Очень характерно, что несомненно поздний terminus technicus греческой полисной демократии, относящийся к общественному делопроизводству, уходит корнями в космологическую сферу, где действие, кодируемое глаголом *ten-, по сути дела, тоже относилось к "делопроизводству", но в этом случае микроустроительному, к выбору решения и решению о выборе.

¹⁹ Совершение космологического акта требует напряжения всех сил, "титаничности" усилий, ср. τιταῖόμενος (Гомер), τίταιων (Гесиод). Сама редулированность говорит здесь об усиленном характере совершающегося действия; ср. также τοῖω 'придавать силу', 'укреплять' (: τοῖος 'сила', 'мощь', 'энергия'), 'тонизировать' (на языке XX века).

²⁰ Ср., διὰ παντός τοῦ οὐρανοῦ τεταμένον φῶς, о протянувшемся через все небо сиянии (Платон).

²¹ Но лишь увидел, что сын к нему по лугу стремится, / Руки порывисто он протянул навстречу Энею (перевод Ошерова). *Tendentem* — букв. 'тянувшегося', ср. *tendo* (также из и.евр. *ten-) 'тянуть', 'про-, вытягивать', 'растяги-

τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπέκλησιν καλέεσκε
 παῖδας νεκείων μέγας Οὐρανός, οὗς τέκεν αὐτός·
 φάσκε δὲ τιταίνοντα μεῖγα ρέξαι
 ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔεσθαι

(Hes. Theog. 207–210)²² —

в рассказе о другом нечестивом замысле, направленном против богов, где имя Титанов по "народно-этимологическому" мифопоэтическому принципу ставится в соответствие с глаголом *τιταίνω* и соответствующим действием — простиранием ("тянутием") руки, в тексте не упоминаемой, замыслом за пределы, установленные богами и божественным законом.

Нужно полагать, что и имя *Τάνταλος* в свете основного мотива, связываемого с носителем этого имени (**χευ-* & **τεw* : **g'her-* & **ten-*), как м и н и м у м должно толковаться на мифопоэтическом уровне как обозначение того, кто "т я н е т с я - т я н е т с я", т.е. тянется (тянет руки) постоянно, усиленно, изо всех сил. В этом ракурсе Тантал тот, кто "тянется — тянется, дотянуться не может" (подобно тому, как в сказке о репке "тянут-потянут, вытянуть не могут"). Само имя *Τάνταλος* вполне могло бы быть с языковой точки зрения объяснено как интенсивное образование с частичным удвоением — **tan-t-al-*, об усиленно тянущемся (или, учитывая суффиксальный элемент *-l-*, для определенной эпохи выступавший как грамматический показатель, — как некое модально не нейтральное образование, например, "тот, кому надлежит тянуться, простираться" и т.п.)²³, по образцу многочисленных примеров типа **bamb-*, **dand-*, **gang-*, **kank-*, **pamp-*, **vanv-* и др., охотно, кстати, используемых в ономастической сфере. Разумеется, предлагаемое объяснение исходит из того, что имя Тантала индоевропейского происхождения, хотя, строго говоря, его исходный языковой

вать" и т.п., в частности, в связи с рукой *manus ad aliquem (alicui) tendere*. "Тянушемуся" к отцу сыну отец отвечает встречно протянутыми руками (существенна и редуцированная глагольная форма, обнаруживающая на глубине свое "до-перфектное" значение).

²² Дети, на свет порожденным Землю, названье Титанов / Дал в поношение отец их, великий Уран-повелитель. / Руку, сказал он, простерли они к нечестивому делу / И совершили злодейство, и будет им кара за это — к *τιταίνοντας* ср. *λαιβανοντας*. Schol.; но не только титаны простирают руку — рука простирается и к ним. Ср. о Гере: Р у к и п р о с т е р ш и, к л я л а с я и, как он повелел, призывала / Всех богов преисподних, Т и т а н а м и в м и р е з о в о м ы х (II. XIV, 274: Schol.). — Ср. Frisk II, 904: во возможной связи титанов с *τιταίνω* (в контексте "итифаллизма"); Strunk K. — Glotta 1959, Bd. 38, 83; Chantraine II, 1122 (о сближении *Τίτάνες* в II. XIV, 274 с *τίω*, *τίτός*).

²³ Ср., например, тохарские герундивы на *-l-*, кельтские глаголы в сослагательном наклонении с этим же элементом, ряд балтийских глагольных арахаизмов, примеры типа хет. *ašallu* и т.п. — вплоть до славянских причастных форм на *-l-*, о чем писали Вяч. Вс. Иванов и др.

локус и известная нам форма не обязательно греческие. Равным образом речь может идти об а н а т о л и й с к и х источниках и соответственно о м а л о а з и й с к о м ареале (включая примыкающие к нему острова Эгейского моря).

В данном случае можно напомнить о г е о г р а ф и ч е с к о м локусе имени Танта́ла — Лидия, т.е. западная часть Малой Азии, во-первых, и об исходном статусе этого имени, во-вторых. Надо полагать, исходя как из общетипологических, так и из конкретных, относящихся к "Танталовой" Лидии соображений, что исходным статусом было не личное имя; но т о п о г р а ф и ч е с к и й термин, точнее — "пространственно-персональный, комплекс (урочище в совокупности с его *genius loci*, духом места сего, "демоном"), в котором акцент стоит на "пространственном" по крайней мере до тех пор, пока из него не выделится уже достаточно независимый от условий своего происхождения мифологический персонаж.

В соответствии со сказанным имя Τάνταλος могло, видимо, первоначально выступать как ороним и относиться к какой-то части Сипилийской горной цепи. По имени "Танталовой" горы (или гор) были названы столица Меонии Ταυταλῖς и озеро Ταυτάλου λίμνη, о которых сообщает Павсаний в характерном контексте (обнаружение костей Пелопса в этом месте и исчезновение его плечевой кости, играющей, как известно, особую роль в мифе о Пелопсе)²⁴. Частным, но важным подтверждением этого предположения следует считать название горы на соседнем Лесбосе — Τάνταλος. В качестве дополнительного аргумента можно сослаться на существующее мнение о связи Танта́ла именно с горами, предполагающее понимание этого персонажа как своего рода

²⁴ Павсаний в данном случае выступает как свидетель, очевидец, хорошо знакомый с местными, в частности топографическими, реалиями (до него этот локус попал в поле зрения Эсхила, ср. Pers. 41 и сл., который называет его "лидийским" и описывает как опасный и страшный для Эллады вследствие исходящих отсюда для нее угроз): место, где некогда жили и действовали Тантал и Пелопс, — его страна, и Павсаний хорошо знаком не только с топонимическими следами мифологизированной реальности, но и самими ее остатками (могилей Пелопса, его трон, соседним святилищем и т.п.). Ср.: Πέλοπος δὲ καὶ Ταυτάλου τῆς παρ' ἡμῶν ἐνακῆσεως σημεῖα ἔτι καὶ ἔς τὸδε λείπεται, Ταντ' ἄλου μὲν λίμνη τε ἀπ' αὐτοῦ καλουμένη καὶ οὐκ ἀρανὴς τάφος, Πέλοπος δὲ ἐν Σιπύλῳ μὲν ὄρνθος κορυφῇ τοῦ ὄρους ἔστιν ὑπὲρ τῆς Πλαστήνης μητρὸς τὸ ἱερόν... (Paus. V, 13, 7). — Фразеология, относящая к сыну Танта́ла (... ἐν κορυφῇ τοῦ ὄρους ἔστιν ὑπὲρ...); можно напомнить, что *κορυφή* не только 'верхняя часть головы, макушка, вершина', но и 'высшая власть'; ср. Διὸς κορυφή у Эсхила или *κορυφώω* — не только 'поднимать/ся!', 'достигать высшей точки', но и 'приобретать высшую власть', т.е. достигать ее, ср. у Пиндара: τὸ εὖχατον κορυφῶται βασιλεύων, отсылает к подобным же ходам Еврипида, когда он говорит в "Оресте" о Тантале: ... Τάνταλος / κορυφῆς ὑπερέλθοιτα δευκαῖνον πέτρον... , 5–6. Ср. также название горы, приводимое у Плутарха, — Κορυφή (в Индии).

Bergdämon ²⁵. В силу всего этого уместно полагать, что исходным локусом могли быть "Танталовы" горы, видимо, своего рода цепь гор или вершин, *Gebirgszug* (ср. *Zug* как черед при *ziehen* 'тянуть', семантическом элементе, мотивирующем, как предполагается в этой статье, имя Тантала). Цепь, объединяющая горные вершины и предположительно обозначаемая элементом *Τάνταλ-*, в таком случае могла бы быть сопоставлена с генеалогической цепью или нитью Танталова рода. Если это так, то "ландшафтно-топографическая" и "персонажно-родовая" цепи образуют параллельные явления и допускают рассмотрение их как разных проекций одной и той же исходной схемы ²⁶.

Между прочим, и название Сипильских гор (*Σίπυλος*, ср. *ἐν Σίπύλῳ* II. XXIV, 615 и др.; *Σίπυλον*) ²⁷, остающееся, насколько можно судить по литературе, неясным, может получить предположительное истолкование. Не исключено, например, анатолийское происхождение этого оронима. В этом случае уместно было бы обратить внимание на хет. *šip-*, *šippāi-* (*arha šippāi-*) 'скоблить', 'лушить' и т.п. ²⁸. Такая семантическая мотивировка горного названия оказалась бы вполне оправданной (кстати, имеющей немало параллелей этого рода), когда речь идет о горах кристаллической, "острогранной" и/или "слоистой" структуры (ср., между прочим, у Софокла *Σίπυλῳ πρὸς ἄκρῳ* 'на вершине Сипила' при *ἄκρον, ἄκρος, ἄκρα, ἄκρη*, применительно к вершине, выступу, краю ²⁹ – и в контексте индоевропейской этимологии – к **ak'-/*ok'-*

²⁵ Ср.: *Tantalos* // Paylys-Wissowa Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft: Neue Bearbeitung. Zweite Reihe. Achter Halbband. Stuttgart, 1932. S. 2224–2225 (со ссылкой на Вилламовица-Мёллендорфа), далее – PW.

²⁶ В связи с темой генеалогической цепи, родовой нити, ткани как формы бытия (*существования ткань сквозная . . .*, как будет сказано позже) обращает на себя внимание художественная интуиция Еврипида, обращающаяся при описании Танталова рода к указанным образам, и Анненского, переведившего греческого поэта. Ср.: *Ὀδρος* [Тантал. – В.Т.] *φτεύει Πέλοπα, τοῦ δ' Ἀτρεὺς ἔφυ, / ὧ στέμματα ἔήνας ἐπέκλωσεν θεά / ἔρην, Θυέστη πόλεμον ὄντι συγγόνῳ / θέσσαι* (Orest., 11–14) *Ему Пелоп наследовал, а внуку / Блаженного, Атрею, в нить его / Вражду впряла божественная Мойра, / Назначивши с Фиестом воевать, / Единородным братом; ср. στέμμα 'ткань' (στέμματα ξαίνειν, ткать жизненную судьбу, о Мойрах у Еврипида), но и 'ритуальный венок, гирлянда', у римлян – 'украшенное венком изображение предка', Pl. – 'родословное древо', 'род', ср. τὰ στέμματα καταύεται ἐξ ἀρχῆς εἰς Νουμῶν. Plut., о родословной, выводимой от самого начала до Нумы; – κλέωδες ср., ἐπ-κλώθω 'прясть', о Мойрах (ср. их другое название – Κλώδες, Κατακλώδες), 'предопределять судьбу' и т.п.*

²⁷ Позже – тур. *Manisa* – *Dağı*, *Sipuli-dag*, отрасль горной цепи Тмола (*ὁ Τμῶλος*. Strab. XIII, 625, совр. *Boz Dağı*; на Тмоле в древности был и одноименный город). См.: *Bean G.E.* Kleinasien. I. Stuttgart, 1969. S. 37, 55 ff; PW, *sub verbo*.

²⁸ Согласно А. Гётце, соответствует акад. *qalāpu* 'schälen'. Ср.: *Friedrich J.* H.Wb. 1952, 193.

²⁹ Но и к отрасли (в связи с генеалогической сферой), ср. *ἀκρεῖων* 'ветвь', 'сук' и т.п.

'остры́й', 'режущий/резкий' и т.п.). В этой же связи нужно помнить, что "остры́ми" горами называются именно каменные горы (ср. и.-евр. *ak'men-/ak'mon- 'камень': лит. *akmuõ*, *-eĩs*, др.-инд. *asman-*, авест. *asman-*, др.-греч. ἄκμων 'наковальня (в виде камня)' при ἄκμη 'край', 'кончик', 'острие')³⁰, т.е. горы относительно позднего происхождения ('молодые' горы); вся горная цепь Тмола (включая, естественно, и Сипил) именно такова³¹. Название Сипил не просто анатолийское, но, надо думать, индоевропейское³², о чем свидетельствует ближайшим образом глагол с другой огласовкой корня — хет. *šap-*, *šapiiāi* (с тем же значением, что и *šip-*, *šippāi* -). HW 183, а также отдаленно соответствующая индоевропейская семья, к сожалению, очень неполно и неточно наметенная в словаре Покорного (I, 909), см. *sep-, 'sich mit etwas abgeben', 'in Ehren halten'.

Эта особая семья образуется лексемами, восходящими к и.-евр. *sep-: *sop-: *sp- (*s_{ap}-), для которых целесообразно принять в качестве исходного то значение, что реально зафиксировано в хет. *šip*-, *šap*-'скоблить' ('лущить') и под. При схематическом изложении семантического развития этой лексической семьи нужно, очевидно, считать с бифуркацией, основанной на возможности понимания соответствующего действия "улучшительно" и "ухудшительно": если "скобление" имеет своим объектом нечно плохое (грязь, болезнь, старость и т.п.), то его результатом оказывается "улучшение" — очищение, выздоровление, омоложение; при этом акцент ставится на заботе, уходе, подготовке-приготовлении, воспитании, внимании, уважении, почитании; если

³⁰ Ср. фригийский топоним Ἀκμονία при том, что Тантал был фригийским царем. "Каменная" тема, существенная и для самого Тантала (каменная скала, висящая над ним), особое развитие получает в связи с историей его дочери Ниобы (Ниобеи). *Девять дней валялись трупы, и не было мужа / Гробу предать их: в камень людей превратил Громовержец. / Мертвых в десятый день погребли милосердые боги / Плачем по ним истомая, и мать вспомнула о пище. / Ныне та мать и аскалах, на пустынных горах Сипиллийских / ... Там, от богов превращенная в камень, страдает Ниоба* (II. XXIV, 610–617); ср. также описание "окаменевшей" Ниобы у Овидия (Met. VI, 302–312) как завершение спора с Латоной, начавшегося с похвалы своим родственником: ... *Родитель мой — Тантал, / [...] / Матерь — Плеядам сестра; мне дед Атлант, величайший, / Что на могучем хребте равновесье небесное держит, / Сам Юпитер мне дед...* (Met. VI, 172–176). При расхождении деталей в разных версиях заслуживает быть особо отмеченным мотив перенесения окаменевшей Ниобы ветром именно на Сипилские горы; кстати, один из сыновей Ниобы, пораженный стрелой, носил это "горное" имя — *Sipylus* (Met. VI, 230–238). Ср. также Paus. I, 21, 3; II, 21, 9, V, 16, 4; Apollod. Lib. III, 5 : 6 и др.

³¹ Уже в древности обратили внимание на богатые выходы металлических пород в горах Тмола (золото, серебро и т.п.), ср. "золотые" Пактол, Сарды, сказочные богатства Креза и, можно добавить, Тантала.

³² С суффиксом, содержащим элемент *-l-*, который, видимо, выделяется и для *Τάνταλος*, и для *Τμῶλος* (из **Tim-ol-*, **Tum-ol-*, ср. на монетах — *Τύμωλος*), и для *Πακτωλός*, и т.п.

"скобление" направлено на то, что в нем не нуждается, то оно "ухудшает" положение: конкретно возникают мотивы мучения, причинения боли, поношения-оскорбления, затрудненности-спутанности и т.п.³³ Сфера "у л у ч ш е н и я" представлена такими примерами (вкратце), как др.-инд. *sāpati* 'иметь дело с . . .', 'ухаживать', 'воспитывать', 'заботиться', 'уважать', 'читать', 'почитать' (ср. важные формулы *ṛtasāp-ṛtām sap-*. RV V, 12, 2 и др., *keta-sāp*. V, 38, 3), авест. *hap-* (*ašm*. . . *hapti*. Y. 31, 22), др.-греч. *ἐπω* 'заниматься', 'заботиться', 'хлопотать' (ср. Аог. *ἐπ-ἐπον*, *-πεῖω* 'заботиться', 'приготовлять', но и с вокализмом *-ο-*: *ὀπλέω*, *ὀπλίζω* 'готовить', 'приготовлять', 'снаряжать', 'оснащать', 'снабжать', 'вооружать', 'украшать', *ὀπλον* 'орудие', 'оружие', 'доспехи' и т.п., *ὀπλίτης* 'тяжеловооруженный воин' и др.)³⁴ и особенно др.-инд. *saparyāti* 'читать', 'почитать', 'посвящать', 'жертвовать' (ср. *saparyā*, *saparyū-*) и лат. *sepeliō* 'погребать', 'хоронить' (ср. *sepulcrum*, *sepulchra*, *sepultor*, *sepultus* и т.п.), т.е. совершать религиозное почитание³⁵. Сфера "у х у д ш е н и я" свидетельствуется прежде всего балтославянскими фактами, ранее не рассматривавшимися в связи с и.-евр. **sep-* : **sop-*. Важнейшим соединительным звеном двух указанных можно считать болг. *сопам се* 'о г р ы з а т ь с я', значение которого отсылает и к теме "мучительности" (*грызть*, *угрызаться* и т.п.), и к теме "внимательности", "заботы" (ср. болг. *грижа*), "ухаживания" через тему "озабоченности" (*его г р ы з е т забота*). Это болгарское слово, естественно, не отделимо от с.-хорв. *сопиту* 'пыхтеть', 'сопеть', словен. *sopēti* 'шумно дышать', 'фыркать', ср. ц.-слав. *сопѣти* 'играть на трубе'; рус. *сопѣть*, блр. *сопіць*, укр. *сопіти*, как и от чеш. *sápati se* 'набрасываться', в.-луж. *sapaś* 'извергать', н.-луж. *sapaś* 'пылать', 'пламенеть' и т.п. Рус. *сопеть* как обозначение затрудненного ("шумного"), даже мучительного,

³³ Мотив "скобления" оказывается и мифологически отмеченным. В проанализированном Е.Г. Рабинович (см. указ. соч.) сюжете о Титоне из гомеровского гимна к Афродите (IV) рассказывается, как влюбленная в Титона Эос (Заря) захотела, чтобы ее избранник стал "бессмертным и жил во все дни", подобно его родичу Ганимеду. Она выпросила у Зевса бессмертие для Титона, но забыла *Вымостить юность ему, избавление от старости жалкой* (IV, 224), букв. — о т с к р е с т и (ἐξασα, ср. *ἐξω*, *ἐξοτρα* 'банный скребок' и т.п.) его от старости. Сходная тема возникает при воскрешении Пелопа, сына Тантала. Др.-греч. *ἐξω* (**ksm-*) оказывается метатезированным вариантом и.-евр. **sku-* в таких примерах, как лит. *skūsti* 'скресті', 'лущить', 'брить', 'чистить', *skūsti(s)* 'жаловаться' (инфигрированная форма), *skūsti (skūdu)* 'утомляться', 'заболевать' (ср. *skaiūsti* 'обижать', 'оскорблять', *skaišmas* 'боль') и т.п. — Мотив "скобления-лущения" лежит, видимо, и в основе таких обозначений *membrum virile*, как др.-инд. *sapa-* или лат. *sōpio*.

³⁴ Ср. *ὀπλόμοιος* (букв. 'Доспешный'), эпитет Зевса в Крии (Аристотель) и гидроним *ὀπλίτης* (Плутарх).

³⁵ Впрочем, значение 'погребать', 'хоронить' предопределяет появление таких "ухудшающих" смыслов, как 'губить', 'уничтожать' и т.п. (ср. *Sepeliri morbo* 'быть сложенным болезнью'), включая сюда и относящиеся к сну употребления ('погружать в сон', *sepulto somno* 'объятый сном'. Verg.), возникающие и в других языках в связи с этим корнем.

"спутанного" дыхания отсылает как к теме "болезненного", так и к теме "беспорядочно-спутанного". Ср., с о д н о й стороны, рус. *coná* 'болезнь у животных' (: *can*), лит. *sopėti* 'болеть', *sõpti*, *sopulys* 'боль', *sorùs* 'больной', 'мучительный', *sóre* 'болячка', 'нарыв', 'боль', лтш. *sāpēt*, *sāpe*, *sāpīgs* и т.п. и, с д р у г о й, лит. *sapalioti* 'нести чепуху', 'бредить' (: *sopāuti*), *sapaliojimas*, *sapālis*, *sāpalis*, *sapālius* и т.п., о "спутанной" речи, чепухе, бреде и их субъекте.

В связи с кругом продолжателей и-евр. **sep* : **sop*- следует подчеркнуть важное значение основ с элементом *-l* — и-евр. **sep-el* и под.; этот элемент присутствует в древнегреческих, латинских, балтийских и иных примерах (ср. слав. **sop-ělb*, рус. *сопли* /тянуть *сопли*/, *сопули* 'то же', 'сосульки', ср. лтш. *sapuli* и под.), не говоря уж об исходном для всех этих рассуждений названии *Σίπυλος*³⁶. В свете предлагаемого здесь этимологического объяснения этого названия привлекает к себе внимание фрагмент из Павсания (V, 13, 7), цитировавшийся ранее по другому поводу, — об ἄρανης τᾶφος, озере, названном по имени Тантала и троне Пелопса на Сипильских горах. Гробница (τᾶφος) по-латински называется *sepulcrum* (: *sepeliō*), причем не исключены малоазиатские связи этого слова в латинском. В таком случае само название горы с усыпальницей (рядом находилось святилище — τὸ ἱερόν) отсылает к обозначению этой усыпальницы, оказавшемуся сближенным с оронимом: *sep-ul-crum* — Ση-ύλ-ος (ср. выше об окаменевшей Ниобе на С и п и л ь с к и х горах и о гибели ее сына С и п и л а; возможно, Сипильские горы были своего рода усыпальницей членов Танталова рода).

Подобно тому, как имя одного сына Ниобы Тантала соотносится с именем его деда—"первогрешника" и соответственно с топографическим объектом (вероятно, горой; см. выше), имя другого сына Ниобы Сипила соотносено, судя по всему, с именем его предка Сипила и с одноименной горой. Такие "персонажно-топографические" комплексы представлены в этом же самом локусе и другими примерами (ср. *Τμῶλος* — божество горы Тмол и сама гора; *Πακτώλος* — божество золотоносной реки и сама река и т.п.). В этом контексте почти неизбежным становится предположение, что *Τάνταλος* тоже было и именем мифологического персонажа, и названием соотносимого с ним локуса. В таком случае само соотношение горных объектов в этом ареале оказывается проекцией мифологических родословных схем (или — при другой точке зрения — "реальным" субстратом мифологизированной схемы)³⁷. Подчи-

³⁶ Другие топонимические названия (прежде всего личные имена) с корнем *Sap-*, *Sip-* этого элемента, как правило, не имеют. Ср. фрак. *Sipa*, *Σιπα*, *Sippia*, *Σιππας*, *Sipo*; *Σαπαῖοι*, *Σαπαῖος*, *Saraei*, *Σάπαι*, *Σαπαϊκή*; этр. *Sapini*; лат. *Sapius*, *Sap(p)ienus*, *Saponius*, *Sappo* и т.п., происхождение которых в целом остается неясным.

³⁷ По одной из версий, Тмол — муж Плуты и отец Тантала; он же — третийский судья при музыкальном состязании Аполлона и Пана (... а Т м о л был избран судьей. /Сел на гору свою судья престарелый... Ovid. Met. XI, 156–157).

ненность одной горы другой, их общая взаимозависимость напоминают те же ситуации членов генеалогической схемы. Гора рождает гору, как один мифологический персонаж другого³⁸.

И здесь еще раз уместно обратиться к имени Тантала, но уже в контексте индоевропейской традиции — мифоритуальной и языковой. Индоевропейский комментарий многое проясняет и в языковой структуре этого имени, и в мифологической и космологической функциях его носителя. Ведийская традиция занимает в этом отношении совершенно особое место. Глагол *tan-*, букв. 'тянуть', обозначает одно из главных космологических действий — формирование вселенской д л и т е л ь н о с т и во всех ее проявлениях — пространственном, временном, этическом, религиозном и т.п. Эта длительность-протяженность, образующая материю и дух мира, должна пониматься как результат действия, обозначаемого корнем *tan-*. Бесконечное растягивается ("тянется") по всем местам, во все стороны — *anantām vītatām purutrā* (AV X, 8, 12), где *vītatām* — из **vī-tñ-to-* 'р а с т я н у т о' — акцентирует два полюса: внутренний центр и внешнюю периферию, соединяя тем самым е д и н о е бесконечное (*an-antā-*) и множественность (*purū-*), в которую развертывается это "едино-бесконечное". То, что является средостением, связью между этими двумя полюсами, и тот, кто осуществляет ее, уподобляются н и т и (шнуру), мосту, пути, ведущему от человека к богам³⁹. Приведенная выше формула показательна в том отношении, что она как бы предполагает субъекта *tan-*действия — *tan-tar-* 'тянущий', 'растягиватель' (*vī-tan-tar-*), развертывающего вселенную из единого центра, в частности, и из себя⁴⁰; что субъект этой формулы может пониматься как изофункциональный Танталу персонаж — своего рода (Р а с-Тантал", , рас-тягивающий космологическое ядро, вселенское единство (ср. *vī-tatām/vī-tan-* при др.-греч. δια-τείνω⁴¹, с той же "внутренней" формой при генетически общем корне **ten-*); что, наконец, "танталическая" семантика этой формулы подкреплена звуковым образом субъекта *tan-*действия, представляющим по сути дела анаграмму имени ведийского аналога греческому Танталу (*anantām vītatām*... ⊃ ⊃ *Tanta/l/*)⁴².

³⁸ В древности полагали, что на вершине Тмола родился "дождевой" Зевс — Ζεὺς ὀρέγιος (ср. ὄω 'ниспосылать дождь' — ὄε Ζεὺς σπυρετός. Гомер), ср. Cic. n.d. 3, 21; Verg. Georg. 2,97; Ovid. Met. IV, 15 и т.п. В большинстве версий именно Зевс — отец Тантала.

³⁹ Ср. Taitt.-Brāhm. II. 4.2.6 (об Агни и жертве, осуществляющих подобную соединительную функцию).

⁴⁰ Ср. *Tānu-nāpāt*, букв. 'сын самого себя, своего тела (*tanū-*)', т.е. породивший себя из самого себя, об Агни и его роли в жертвоприношении; ср. *tanū-kṛt-*, с тем же значением (RV VIII, 79, 3). В схеме танталова мифа подобная самодостаточность и образует тот вызов богам, который реализует внутреннюю установку Тантала.

⁴¹ Ср. δια-τείνω & τὰς χεῖρας (Хен.), о протянутых, распростертых руках.

⁴² Глагол *tan-* входит в состав целого ряда *figura etymologica*.

"Рас-тянутый" некогда Первотворцом мир, тем самым и созданный, нуждается в сохранении этого состояния, и для этого нужны средства и способы воспроизведения начального космогонического акта. Жертвоприношение как раз и предназначено для этого: жертва, уходя с земли на небо, как бы растягивает нить (*tántum ā tan-* – AV IX, 4, 1 'протянуть нить', – говорится в связи с жертвенным быком), символическим образом которой выступает важнейший атрибут жреца – брахманский шнур.

Путь жертвы, ее "про-тянутость" как бы восстанавливают космическое тело (*tanū-*), натяжение космической ткани (*tántu-*, *tántra-*, ср. *ā tan-* & *tántun*), а преодоление пути образует одно из основных мироустроительных и мироподдерживающих движений⁴³. Поэтому не случайно, что глагол *tan-* (*vi-tan-*, *ā-tan-* и т.п.) и обозначаемое им действие обладают удивительно широкой валентностью: "рас-тягивается", "про-тягивается" вселенная, земля, небо, воды⁴⁴, путь, ткань, нить, пространство, время, свет, молитва, жертва, род⁴⁵ и т.п. Жертва, связанная с ее устройством, уподобляется нити, протянутой к богам: *yó ya iñ á s ya prasādhanas tántur deveṣṣ á t a t a h...* (RV X, 57, 2) (с уже отмеченной *figura etymologica* – *tántu-* & *ā-tan-*). Но в ответ на людское даяние жертву люди ждут для себя от богов "божественного", хотя бы добровольно даруемой доли его. Поэтому нить мыслится и как протянутая к людям, ибо только двусторонний, добровольный, благой обмен обеспе-

⁴³ О корне **ten-* в связи с идеей движения (*процессия потянулась к кладбищу; ветерок потянул и т.п.*) см.: Меркулова В.А. И.-е. **ten-* 'тянуть, натягивать', 'плести' в славянских языках // *Этимология* 1975. М., 1977. С. 54–55. Ср. также лат. *tenor*, о равномерном движении, или др.-ирл. *téit* 'идет' (< **tenti* 'тянется') и т.п.

Образ нити (от **ten-*) жизни, рода, поколений и т.п. имплицитно мотив "тянуть" & "жизнь", т.е. соединять ее крайние точки, начало и конец, которому соответствовала бы формула типа др.-инд. *tan-* & *āyus-*. В таком случае уместно напомнить о стандартном выражении в ведийском (*pra*)-*tar-* & *āyus-* – 'пересекать' & "жизнь" (ср.: Watkins C. Latin *taentum Accas*, the *Ludi Saeculares*, and Indo-European Eschatology, 6 и сл. – рукопись). Оно тоже обозначает соединение крайних точек жизни, но не устойчиво сохраняющейся связью, не *tan*-единицами (ср. *tānas* 'поколение' и под.), но постоянным движением субъекта–носителя *pra-tar*-действия. И в том и в другом случае неизбежно возникает идея пути, но проходят его в каждом случае по-разному, и, следовательно, само пространство, сам путь оказываются разными в отношении дискретности–непрерывности. Но и то и другое действие и соответственно время–пространство говорят об одном – о преодолении смерти. Такова и цель Тантала, тянущего руку к источникам жизни – к пище.

⁴⁴ Ср. *āpo dñvatanuta* (AV X, 2, 16) 'воды протянул' в знаменитом гимне о мире и человеке.

⁴⁵ Ср. *tántur ā tāyatām* (AV X, 2, 17) 'да протянется (продлится) его род (букв. – нить)' в том же гимне (в непосредственном соседстве с мотивом вложения семени) или же *tántum ātatam* (RV X, 56, 6), о родовой непрерывности в поколениях (см. выше о теме Танталова рода); ср. *tānas* 'потомство', *tānā* 'отпрыск', 'дети' и т.п.

чивает реальность этой нити (*tántu-*). Эта презумпция важна для понимания греха Тантала: призванный своим положением и замыслом (ср. семантическую мотивировку имени, предлагаемую здесь) быть этой связующей нитью, посредником между богами и людьми, Тантал "преступил" вечный закон, поставив себя на место богов (средство, возмнившее себя целью и источником) и решив даровать людям принадлежащее богам бессмертие, но не как посредник, а от с е б я. Именно для этого он совершает жертвоприношение (*θύω & ἱερά*)⁴⁶, но оно тоже преступление и грех, так как его цель, смысл и форма неоправимо искажены неумением ограничить свою самость, незнанием своих возможностей, своего предела, установкой на захват и, следовательно, на насилие⁴⁷.

Но ведийские данные могут служить комментарием к танталовой теме и имени не только в космологическом и мифо-ритуальном аспектах, но и в собственно языковом. В связи с последним здесь достаточно указать на два круга явлений — наличие весьма "подобных" имени Тантала р е д у п л и ц и р о в а н н ы х образований (как грамматических, так и лексических); ср. *tatána, tata-* (от *tan-*), образования на *-tu-, -ti-, -tra-* типа *tántu-, tánti-, tántra-* как обозначения шнура, нити, ткани и т.п., такие слова, как *tantula-* 'roping' (as slime), *tantura-* 'the fibrous root of lotus' и т.п. с идеей протянутости, вытянутости и т.п., а также наличие имен собственных, прежде всего личных, отражающих указанный редуплицированный тип, ср. *Tantu-*, Nom. propr. masc., *Tanti-*, Nom. propr. fem. и т.п.⁴⁸

⁴⁶ К теме Тантала-жреца, совершающего жертвоприношение, оказывающееся "алиментарным" преступлением, ср. образ Фiestа, внука Тантала (*Θυέστης : θυών*), представляющего собою "персонификацию жертвоприношения" в ее пассивно-страдательном аспекте (см. *Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 64–65, 368; Она же. Миф и литература древности. М., 1968, С. 51–52*). Тантал-жрец, "тянувший (натягивающий) жертву", если говорить языком ведийского ритуала, в отличие от своего внука активно-агрессивен: его обман богов (он *натянул* их, говоря вульгарно), совершенный в такой форме, переполняет его преступлением и делает его грех неизбывным.

⁴⁷ Интересно, что в гимнах "Ригведы" в отличие от мифа о Тантале, акцент ставится не на "захватывающей" и/или в наказание тянущейся руке (рука — субъект действия), но на руке, которую берут при соединении ради общего блага (рука — объект действия). Ср. этот жест при бракосочетании: *pūṣā tveto nayatu ha s t a g ṛ h y a*. RV. X, 85, 26 'Да уведет тебя Пушан отсюда, взявши за руку'; *g ṛ b h n ā m i te saubhagatvā ha s t a m* (RV. X, 85, 36) 'Я беру твою руку на счастье' (оба примера из свадебного гимна) или *Agnīr hōtā ha s t a g ṛ b h y a nīnāya* (RV. X, 109, 2) 'Агни, хотар, взяв руку, увел [ее к жениху]'. Но и в похоронном гимне RV. X, 18, 8: *úd īrṣva nāry abhi jīvalokām gatāsum etām ūpa śeṣa ēhi / ha s t a g ṛ ā b h ā s y a didhiṣōs tavedām pātyur janitvām abhi sām babhūtha* 'Восстань, о женщина, к миру живых! Ты лежишь рядом с этим бездыханным, иди сюда! / Ты вступила в брак с этим твоим супругом, взявшим (тебя) за руку (и) жаждущим тебя'.

⁴⁸ Ср. *Tantipāla-, Tantumatī, Tantrillaka-*, но и *Tānaya-, Tanū-* (имя совсем высохшего риши, т.е. худого, вытянутого), *Tanabāla-*, название племени и т.п.

Не менее интересны, чем др.-инд. *tantula-*, *tantura-* в их соотношении с др.-греч. *Tántalos* балтийские факты — редуцированные образования (именные и глагольные) с легким оноματοпейческим колоритом, но все-таки отчетливо сохраняющие семантическую связь с и.-евр. **ten-*. Речь идет прежде всего о лит. *tiñtaluoti* 'качать (ся)', 'болтать (ся)', 'ви-сеть'; 'идти' и т.п. (ср. *tiñteliuoti* 'то же', но и 'звонить': *tinti*, в "звуковом" значении) и связанных с этими глаголами именами, в частности Nom. agentis. Ср. прежде всего *tiñtalias* 'kas nutįsęs tintaluoja, tabaluoja', т.е. тот, кто болтается (качается), в ы т я н у в ш и с ь (распростершись)⁴⁹, по определению LKŽ 15, s.v.; но также и *tiñtalis*, *tiñtelis*, *tiñtálka* 'девочка-подросток', междометийные *tintal*, *tintalái* и даже, видимо, *tintertis* 'грабли' (ср. *tintertio siéksnis*) и т.п. Но особую близость к имени *Tántalos* обнаруживает, конечно, лит. *tiñtalias* — и в звуковом отношении (единственное различие — ступень огласовки корня), и в семантическом (ср. пояснение: *Kas tintaluoja pakabintas, tas tiñtalias*. J; мотив висения дважды возникает в финале трагедии Вяч. Иванова: *Во мраке становится различным темное видение висящего в воздухе Тантала /в ремарке/ и Тантала, где твое солнце? где?... /Темной окаменев громадой, / Повисло тяжко/ в тексте/). Разумеется, *tiñtaluoti* (: *tiñtalias*) не единственное продолжение и.-евр. **ten-* в литовском, ср. *tinti* 'пухнуть', 'вспухать', 'распухать', (но и 'тяжело дышать', ср. выше о слав. **sopti*, **sopėti* в связи с *Σιπύλος*, хет. *šap-/šip-* и под.)⁵⁰, значения которого предполагают исходное ядро — 'рас-пространяться', 'рас-тягиваться', 'раз-даваться', 'рас-ширяться' (увеличение вширь, но не в длину, как в ряде других примеров и.-евр. корня **ten-*)⁵¹, лтш. *tīt* 'мотать', 'наматывать' и под., лит. *tenėti* 'сгущаться', 'свертываться', 'студенеть' (как бы 'с-тяги-ваться'), *tánkus* 'густой', 'частый', *tānas* (: *su-tinimas* 'опухоль'), *tėvas* 'тонкий', *tiñklas* 'сеть' и т.п., не говоря о целом ряде примеров, в которых и.-евр. **ten-* выступает с расширением корня, как *tingūs* 'ленивый' : *tingti* 'лениться' (как продолжение 'тянуть/ся', 'растягивать/ся', в частности о времени, 'медлить'). Характерно, что исходный смысл этого литовского глагола — 'т я н у т ь/с я/' — реально представлен как основной в славянском **tęg-nq-ti* > рус. *тяну́ть* и т.п. (ср. **tęga*, рус. *туга́* 'забота' и под.). Но, конечно, в славянских языках довольно многочисленны и отражения корня **ten-/ton-* типа **teneto*, **tyn-экъ*, **tętiva* (**ten-t-* : **ten-et-*, ср. **ton'a/*tonь* 'веревка'⁵²), вероятно, **tęti* и.п., о которых теперь*

⁴⁹ Но и — Pl. 'dalgio tynimo reikmenys'. За эти сведения из картотеки LKŽ автор выражает свою признательность А. Сабаляускасу.

⁵⁰ Интересно, что *rañkos tinsta* 'руки вспухают' перекликается с мотивом протянутых рук Тантала (*tinti* I : *Tántalos*).

⁵¹ Сюда же и *tinti* II 'отбивать' (косу)', 'править', 'точить', 'бить', 'колотить', см. — Graenkel LEW 1099.

⁵² Возможно, сюда же хет. *tetana-* 'волосы' и под. (: др.-греч. *τέτανος*, *τετανός*).

можно судить по исследованию В.А. Меркуловой⁵³. Особо следует отметить в связи с уже упоминавшимися "звуковыми" употреблениями *ten-/ *ton- (др.-греч. *tónos*, др.-инд. *tāna-*, *tanayitnú-* 'ревущий', 'гремящий' (: *tányati*, *stánati* 'звучать', 'раздаваться' и т.п., лит. *tinti* II и др.), ст.-слав. *тѣнь*, из праслав. *tǫtǫnъ* 'шум', 'звук', т.е. нечто протяжное, раздающееся, тянущееся, длительное, из *ton-t-in-, сопоставимое с лат. *tintinnābulum* 'колокольчик', 'бубенчик' (: *tintin/n/o* 'звенеть', 'бренчать', 'издавать звук' и т.п., *tinnio* 'то же', *tinnimentum* 'звон' и др.); ср. англ. *tintinnabulum*, *tintinabulation* и под.⁵⁴, заимствованные из латинского. Все эти и подобные им примеры образуют контекст др.-греч. *Τάνταλος*, помогают определить место этого образования в нем и наметить круг семантических мотивировок этого имени, реально представленных в разных мифологических версиях истории Тантала.

П р и л о ж е н и е. Несколько комментариев к мифо-ритуальному образу руки.

Выше в связи с мифом о Тантале был рассмотрен жест "протянутой руки" (или "протягивания" ее), который в известном смысле символизирует всю мифологическую историю этого персонажа — и явно (в мифологических версиях мифа), и сокровенно (в языковой форме имени персонажа) — и уж во всяком случае мотив наказания. Также была высказана мысль, что этот жест, постоянно воспроизводящийся и в бытовой профанической сфере, по своему происхождению оказывается важнейшим элементом мифологизированной "кинетики" или "жестовой" мифологии. Осознание "родимого" локуса этого жеста и его исходной функции едва ли возможно вне мифологической схемы творения и, следовательно, без обращения к составу основных космологических действий, приведших к созданию вселенной. Рука во всем многообразии ее семантических мотивировок и метафорических значений в разных языковых традициях, — будь она "берущая" ("собирающая", "хватаящая", "простирающая(ся)", "касающаяся", "обладающая"), "владеющая", "сильная", "действующая", "повелевающая" и т.п., — обнаруживает непосредственную причастность к этим мироустроющим исходным действиям или их прямым продолжениям, причем, как правило, не пассивно, случайно, периферийно, но активно, намеренно-сознательно ("мыслящая рука" как образ части, замещающей целое — "мыслящего человека", "мыслящий ум"), "центрально", в самой сердцевине совершающегося.

⁵³ Ср. также: Варбот Ж.Ж. Этимологические заметки по славянской лексике: XII. Рус. диал. *мотоны* // Этимология 1982. М., 1985. С. 37–38.

⁵⁴ Ср. стихотворение Э. По "The Bells", где *tintinabulation* включается в изощренную звуковую "игру", имитирующую звон колокольчиков: ...*How they tinkle, tinkle, tinkle, / In the icy air of night! / While the stars that oversprinkle / All the heavens, seem to twinkle. / With a crystalline delight, / Keeping time, time, time, / In a sort of Runic rhyme / To the tintinabulation that so musically tells / From the bells, bells, bells, bells, / Bells, bells, bells / From the jingling and the tinkling of the bells.*

Сама по себе рука положительна по замыслу и по началу уже потому, что она участница (хотя бы как орудие, инструмент) творения. "Тетические" акты (и-евр. **dhē-*) предполагают вовлеченность в акт творения всей мифопоэтической триады — мысль, слово, дело. В конкретных мифах часто используется "элидирующая" схема типа: Он (демиург) помыслил или сказал. . . и так стало, устроилось, возникло, сделалось. Но это "сделалось", "установилось" и т.п. невозможно без делания—установления—положения (**dhē-*), т.е. без последнего, завершающего—реализующего мысль и слово члена триады, без дела. И инструмент дела, нередко гипостазированный до роли самодостаточного и суверенного субъекта деяния, — рука (это *его* рук дело, — говорят о насущном, бессознательно отсылая к эпохе творения), иногда не отделимая от дела (*ἔπειω καὶ χερσὶ ἀρῆξεν*, — говорит Гомер о помощи словом и делом, букв. — руками) и потому дающая власть, мощь, силу (ср. эти значения у слова *χεῖρ*, *χεῖρός*, букв. 'рука')⁵⁵.

Здесь не могут, естественно, рассматриваться все аспекты мифо-ритуального образа руки. Для комментирования проанализированного выше "танталова" жеста достаточно указать ряд примеров, почерпнутых из той же античной традиции, которые предполагают действие *протягивания* рук и (непосредственно или как результат) и позволяют реконструировать семиотически отмеченную мифо-ритуальную подоплеку соответствующего жеста. В этой сфере даже самое обычное всегда оказывается не только знаковым, но чаще всего *преимущественно* таковым. Но, конечно, нужно уметь преодолеть инерцию "профанического" восприятия и прорваться в сферу "мифо-ритуальных" *valeurs*, чтобы увидеть в новом свете такие жесты, как держание руки или за руку (*χεῖρός ἔχων*. Гомер), взятие ее (*χεῖρός ἀνιστάται*. Гомер), глажение-ласкание (*χεῖρὶ καταρρέζειν*. Гомер), принятие в руки (*δια χερῶν, εἰς χεῖρα λαβεῖν*. Софокл), несение в руках (*πρὸ χερῶν φέρειν*. Еврипид), счет по руке (*ἀπὸ χερὸς λογιζέσθαι*. Аристофан, Лукиан) и т.п., и реконструировать ту "реальную" ситуацию, в которой перечисленные жесты столь же значимы, как, например, протягивание—подача руки в знак верности — *ἐμβαλλειν χεῖρὸς πίπτειν* (Софокл) и под., ср. обняtie, поднятие руки вверх, указание рукой, движение, обозначающее собственную силу и власть и подчинение ей другого и т.д. (нужно иметь в виду и более широкий контекст — "язык" жестов и исключительную роль в нем рук).

Античные мифы, художественная литература, искусство (скульптура, вазопись, живопись) не только доставляют обширный и разнообразный материал, относящийся к этому образу, но, несомненно, во многих слу-

⁵⁵ Рука подчиняет, покоряет, осуществляет власть, дает преимущество; но тот, кто под рукой (т.е. над кем рука другого), — тот занимает статус подчиненного, подвластного (*ὁ ὑπὸ χεῖρα*).

чаях акцентируют его, размышляют над его природой, пределами и возможностями, создают замечательные пластические описания. В некотором роде рука оказывается категорией изменчивой, "исторической". В доолимпийскую эпоху, в "первоначальные" времена статус рук оказывается неуставленным и в отношении их числа, назначения, целей и в отношении того, орудием чего (добра или зла) они являются; подчеркивается их "чистая" (иногда очень опасная) инструментальность, "слепота" рук. В "Теогонии" Гесиод не раз обращается к этой теме. Среди детей Геи и Урана упоминаются так называемые "Сторукие" (*Ἑκατόρρηνες*) — *Трое огромных и мощных сынов, несказанно ужасных, — Котт, Бриарей крепкодушный и Гиес — надменные чада. / Целую сотней чудовищных рук размахивал каждый / Около плеч многомощных*⁵⁶. . . (Theog., 148–151). Эти дети были ужасны и стали отцу своему ненавистны. Ужас объясняется той гипертрофией "полезного", когда оно становится своей противоположностью. Противоестественность, нарушение морфологических законов природы заставляет предполагать и нарушение естественных функций, произведение вместо добрых дел злых. Увидев "Сторуких", боги готовы отшатнуться от самого Зевса (II. I, 396–406). Однако опасность, которая могла бы исходить от них, умело нейтрализована Зевсом, направившим мощь "Сторуких" против Титанов⁵⁷. Но предотвратить опасность, исходившую от последних, удалось не раньше, чем после долгой борьбы с ними. О них сказано: *Руку [. . .] простерли они к нечестивому делу / И совершили злодейство* (209–210). И хотя в тексте подлинника слово *рука* отсутствует, *τῶν ὀντων ἀτασθαλίῃ*, несомненно, предполагает образ "простертых" рук. Дикая сила Титанов, лишенность их разума и меры-гармонии, избыточность мощи при отсутствии цели и контроля объясняют деструктивность их деятельности, тягу к катастрофичности⁵⁸. И Кронос, младший из Титанов, уничтожает сам источник этой неразумной избыточности — своего отца Урана с его чрезмерной плодовитостью. Но и в этом подвиге, положившем конец "титанической" эпохе и титанизму, роль рук отмечена, но на этот раз руки естественны, соразмерны и своему хозяину и совершаемому ими делу, "разумны" —

⁵⁶ Ср.: *Τῶν ἑκατον μὲν χεῖρες ἀπ' ὧμων ἀΐσσοντο*. . . (Theog. 150).

⁵⁷ Десять лет продолжалась борьба богов с Титанами (Theog., 629–735), и мощь обильноруких Котта, Бриарея и Гиеса помогла богам добиться победы над Титанами. Ср.: *Встаньте навстречу Титанам, в жестоком бою покажите / Страшную силу свою и свои необорные руки* (649–650); — . . . *Мощные, ужас на всех наводящие, силы чрезвычайной. / Целую сотней чудовищных рук размахивал каждый*. . . (670–671); — *Вышли навстречу Титанам они для жестокого боя, / В каждой из рук многомощных держа по скале крутобокой / [. . .] / [. . .] И подвиги силы и рук проявили / Оба врага [. . .]* (674–677); — *Триста камней из могучих их рук полетело в Титанов [. . .]* (715); — [. . .] *и на них наложили / Тяжкие узы, могучеством рук победивши надменных* (718–719).

⁵⁸ Ср.: Wilamowitz-Möllendorf U. von. Kronos und die Titanen. Berlin. 1929; Junger F.G. Die Titanen. Frankfurt-am-Main. 1944; и др.

Ночь за собою ведя, появился Уран, и возлег он / Около л'еи, пылая
 любовным желаньем, и всюду / Распространился кругом. Неожиданно левую руку / Сын протянул из засады, а правой,
 схвативши огромный / Серп острозубый, отсек у родителя милого
 быстро / Член детородный и бросил назад его сильным размахом. / И не бесплодно из Кроновых рук полетел он могучих...
 (176–182)⁵⁹.

Совсем иначе разворачивается тема рук в сцене свидания Энея с отцом в царстве теней в шестой книге "Энеиды". Жесты рук соответствуют внутренним движениям души и передают весь драматизм этой невероятной встречи. Они не дополнительное средство выразительности, не украшение, не деталь, но средство передачи содержания в его наиболее обнаженно-коллизийном аспекте, как бы голый смысл общения двух любящих душ, утративших друг друга, чудом встретившихся, но знающих, что свидание может кончиться в любой миг:

Старец Анхиз между тем озирает с усердием ревнивым
 Души.
 Но лишь увидел, что сын к нему по дугу стремится,
 Руки порывисто он протянул навстречу Энею,
 Слезы из глаз полились и слова из уст излетели:
 "Значит, ты все же пришел? Одолела путь непосильный
 Верность святая твоя? От тебя и не ждал я иного
"
 Сын отвечал: "Ты сам, твой печальный образ, отец мой,
 Часто являлся ко мне, призывая в эти пределы
 Протяни же мне руку,
 Руку, родитель, мне дай, не беги от сыновних объятий!"
 Молвил — и слезы ему обильно лицо оросили.
 Трижды пытался отца удержать он, сжимая в объятиях, —
 Трижды из сомкнутых рук бесплодная тень ускользала,
 Словно дыханье, легка, сновиденьям крылатым подобна.

(Aen. VI, 679–702)

Ср. ключевые места: *Isque ubi tendentem adversum per gramina vidit / Aenean, alacris palmas utrasque tetendit* (684–685) — ... *Da iungere dextram, / da, genitor; teque amplexu ne substrahe nostro* (697–698) — *Ter conatus ibi collo dare brachia circum: / ter frustra comprehensa manus effugit imago* (700–701). И всё это в резком контрасте с другой встречей Энея, незадолго до этой, тут же и тоже с любимым человеком — с Дидоной. Но ни протянутых друг к другу, ни сомкнутых в объятии рук здесь нет. Вместо анхизова "Значит, ты все же пришел?" — энеево "Значит, Дидоны уж нет?" и немые уста, отведенный взор, замкнутый слух и поспешное бегство тени некогда по-

⁵⁹Ср. ядро: . . . καὶ ῥ' ἔταυνύσθη | πάντη . . . ὁ δ' ἐκ λοχέοιο παῖς ὀρέξατο χεῖρι | Σκαίῃ δεξιερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἄρπην . . . (178–179).

кинутой царицы — *Siste gradum, teque adspectu ne substrahe nostro*⁶⁰. / *Quem fugis . . .* / *Illa solo fixos oculos aversa tenebat; / nec magis incepto vultum sermone movetur, / . . . Tandem corripuit sese, atque inimica refugit / in nemus umbriferum . . .* (IV, 465–473).

И последний пример — трагедии Анненского на темы античных мифов, существенные как рецепция этого наследия и психологизированное продолжение и развитие его. Образ рук появляется в этих трагедиях часто (и в самом тексте и в ремарках), в отдельных частях он становится практически сквозным, в большинстве случаев он особо акцентирован, подчеркнут, ряд примеров — из числа шедевров поэтической пластики и глубинной психологии. Этот образ складывается не только из всех контекстов, где появляется слово *рука* (и даже его производные — *вручить, ручной, порука* и т.п.), но и из описаний действий, почти автоматически имплицитующих образ руки (*/при/касаться, протягивать, обнимать, прижимать, пожимать, гладить /ласкать/, указывать жестом, показывать* и т.п.) или предполагающих ее участие с большим вероятием (*держать, давать, брать, хватать, поднимать, бросать* и т.п.)⁶¹. Образ начинает "играть", когда руки или рука совершают движения: характер этих движений, функции и цели их, наконец, их пластика определяют природу этих действий и степень их выразительности. Особо отмеченными оказываются, конечно, не рядовые, обычные, профанически-бытовые, но семантически богатые, "ритуализованные" движения, за которыми стоят наиболее глубокие и ключевые смыслы, — мольба, клятва, проклятие, встреча и расставание, приветствие и прощание; приглашение, призыв и отсылка, отталкивание, изгнание; согласие и несогласие, отказ; радость и горе; указание, направление и подтверждение, отождествление. И в этой области "разрешающая" сила движения рук, как и выразительность их образа, несравненно богаче, чем образы головы, глаз, губ и т.п. "Жестовый" язык держится более всего прочего движениями рук. Одно из них (и оно неоднократно изображено у Анненского) — простираание рук, тянущаяся рука, о чем говорилось ранее специально в контексте Танталова мифа.

Ниже — примеры из четырех "античных" трагедий Анненского⁶². В "Меланиппе", первой из них по времени, образ рук преимущественно встречается в ремарках. Ср.: Молча молится несколько времени, поднимая к небу белые, трогательно нежные руки (311) — Меланиппа закрывает лицо руками, потом отнимает руки и опускает голову (312); — Меланиппа стоит молча, опустив руки, вся бледная (318); — (поднимая вверх руку [и далее в самом

⁶⁰ Ср. *ne substrahe nostro*, обращенное и к Анхизу (VI, 698).

⁶¹ Иногда приходится считаться и с частями рук (плечо, ладонь, особенно пальцы, с глубокой мифологической семантикой и архетипическими ассоциациями).

⁶² Цит. по кн.: *Иннокентий Анненский. Стихотворения и трагедии*. Л., 1959.

тексте — В.Т.]). *Клянусь тебе я горним алтарем / Кронидовым...* (321); — Меланиппа сначала стоит молча, скрестив руки (333); — Многие из толпы молитвенно пали ниц. Другие простирают к небу руки (335); — (в руке у него блесит длинный фессалийский нож); — Рабыни подносят Эолу детей. Он машет рукой (347); — (протягивая руки по направлению голоса) (363); — (Нашупывает руку кормилицы) (365). Но и в самом тексте трагедии: *Когда же в обитель Аида / Уж руки Кронида с Олимпа / Низвергнуть тебя простирались, / Не мать ли за сына молила...* (322); — ... *Ели, / У кентавров в мощных дланях, / Смоляные пламенели* (325); — *О, из руки твоей холодный нож, / Наверно бы, дрожа упал...* (344); — *Нам вытканый приятней рук ее / Искусством плащ, чем слов ее плетенье...* (348); — *Иль руки у кого, когда отпилят / От тела их, болели?*... (358).

Начиная с "Иксиона", во всех остальных трагедиях значение поэтического текста как преимушественного (иногда почти исключительного) локуса образа рук возрастает, и это изменение локуса нельзя признать случайным: текст становится образнее, выразительнее, пластичнее, динамичнее (образ же рук в ремарках обычно оказывается статичным: В руке у него...). Ср. в "Иксионе": Она сидит близко к Иксиону, охватив руками колени... Руки у нее белые, небольшие и цепкие... (ремарка, далее — Р.) (374); — ... *мне жаль / Тревожить сон безумный, хоть не ласки / Связали нас, а муки, и моих / Он жарких рук во сне искать не будет* (375); — цветы в руках и на волосах (Р.) (376); — В правой руке у него рог с маковыми зернами... Одни пьют, припав к кувшинам..., другие, закидывая белые руки за голову (Р.) (382); ... *и старик / Дрожащей их хватал рукой, а дева / Мне, плача, простирала руки...* / И ей хотел помочь я... *И метался. / Она ж, ломая руки, исчезала* (384–385)⁶³; — *Дрожавшая, не рукоять меча / Рука сжимать любила, только деньги* (385); — *Пред нимфами мечи из ваших рук, / Истоמוю объятых, выпадают* (387); — В руках у него стик с головой змеи (Р.) (388); — в руках у нее в виде жезла золотой лотос (Р.) (395); — ... *и играть / Ее косою рука Кронида стала. / А Иксион из нежных рук харит, / Как из руки художника картина, / Пленяя глаз, выходит, обновлен* (398); — *И кубок был серебряный в руках / Обвит змеей...* (399); — ... *но рукой / Решительной он отклоняет чашу...* (399); ... *Как будто кто из рук / Мне вынул меч и дал держать ребенка* (402); — Иксион протягивает к ней руки...; потом отходит к дереву и садится, закрыв лицо руками (Р.) (412); — (молитвенно поднимая руки) (Р.) (421); — Нимфы молча молятся, в темноте мелькают их тонкие, белые руки (Р.) (422); — *Дай руку мне* (425); — (протягивая руку)

⁶³ Здесь же — и видел / На пальцах я у ней ожогов след (385).

(Р.) (425); — (отдергивает руку) (Р.) (425); — *Что держишь ты в руке?* (425); — *Пробежал / По всей руке мороз* (425); — Прикладывает свою руку с кольцом к его руке (Р.) (425); — ... *к изголовью / Прильнув и белою обвив тебя рукой* (426); — (закрыв глаза рукой) (Р.) (426); — ... *кладет ему руку на плечо* (Р.) (432); — *К ней подошла царица и на стол / Из рук ее выплескивает кубок...* (433); — (Протягивает руки) (Р.) (437).

Высоко диагностично большинство примеров из "Лаодамии" (1906, написано в 1902). Ср.: *Дерзкой рукой / Ложе мое не смято* (448); — *Но голоса не издавала грудь / И мягкие мои негнулись руки* (452); — (Несколько секунд молится молча, поднимая руки к солнцу...) (Р.) (452); — *Я арфой в нем желанье разбужу / На нежные полюбоваться руки* (454); — ... *Но трепетной руки / Мне ласково не тронул царь* (454); — ... *рука завязана, шлема нет* (Р.) (458); — *А та рука, которая ему / Разрезала на нежной шее жилу, / Она еще и носит мечи жертвы / Приносит и вздыхается к богам? / Или ее вы обрубili тут же?* (463); — ... *Потом, / Обняв ее подножие рукою, / Шептать ей стала что-то...* (470); — *а ты / Рвешь волосы... Дрожа ломаешь руки...* (475); — *О милый, / Дай руку мне... И назови меня / Своей женой...* (480); — (глухо протягивая руку) (Р.) (480); — Лаодамия тихо целует руку мужа и выпускает ее (Р.) (481); — ... *Твое прикосновенье / Мне так легко... / Иль сил в руках прибавилось?...* (481); — *Оплачь меня. Но рук / И уст моих не прикасайся больше...* (489); — (Простирая руки) (Р.) (494); — *Рука твоей вдовы / В чужой руке...* (494); — *Пока из нежных / Любимых рук / ... / Дар не прольется / На грудь земли...* (498); — *Мертвых / Холодное объятье любит мрак, / И белые на солнце руки тают* (499; о восковой статуе Протесилая); — ... *Женщин, / Которые носили на руках / В младенчестве тебя...* (501); — *В руках у нее статуя...; потом идет Лаодамия с чашей, которую держит в обеих руках* (Р.) (504); — *Взмахи мне чудятся рук, / Полные смерти ланиты* (505); — *Твоей руки прикосновенье было / Грубей зимы...* (507).

И, наконец, вакхическая драма "Фамира-кифаред" (1913), высшее достижение поэта в этом жанре. Ср.: *Иль и в лесу царям не стелю т ложа / Нежней твоих две белые руки?* (518); — ... *повис / Обруч из жарких, из белых рук* (520; то же, 521, 523); — *Белые руки все тянут вниз* (521); — ... *поднимает брошенный тирс, перебрасывает из руки в руку, бросает...* (Р.) (522); — *Фамира. Молодой, безбородый, белые руки...* (Р.) (524); — *Дай мне руку* (525); — *Берет его за руку* (Р.) (525); — *Но белая рука, которой ты / Пожати я боишься, не пустила / Его на эту грудь...* (526); — *Где будем мы... / ... на ваших / Гробницах спать — с при-*

жатыми руками... (527); — *Напомнил мне мой брак — и эту ночь / ... / Мой алый стыд и уступивших рук / Сцепленье и распалость* (528); — *Осу убив приманкой на косматой / Своей руке...* (529); — *Поди сюда, дай руку* (532); — ... ломающая руки, смотрит вслед Фамире (Р.) (533); — *Рукой подать* — фиас, и очень шумный (538); — *Условия у нас в руках...* (540); — *Надменная — когда меж нас проходит, / Рукою подбирает платье. Пальцы и кольца хороши на розовых у ней / И тонких пальцах*⁶⁴ — только, верно, руки / Холодные — и все глядит на них... (541); — *вручаю / Тебе всего Фамиру — лиру мне / И кисть руки для струн, да разве сердце* (545); — (Поднимая руки) (Р.) (549); — (Руки падают). (Р.) (550); — Она с голыми руками (Р.) (556); — *Она ломает руки и бежит* (559); — Силен берет из рук его кифару и играет (Р.) (564); — Он закрыл лицо руками (Р.) (564); — Подходит к нимфе и берет ее за руку (Р.) (568); — *Мне ни слов, / Ни вас самих от вас не надо... Косы / Пушистые... рука...* (569); (Поднимает и оставляет упасть одну из бледных рук Нимфы) (Р.) (569); — ... подняв руку к глазам, точно защищается от света (Р.) (570); — Тень отнимает руку от лица и делает знаки (Р.) (570); — ... одной рукой срывает с головы хризантемы... Потом со стоном обводит рукой вокруг себя (Р.) (571); — ... падает на руки Силена (Р.) (574); — ... и при этом страшно машет руками... молча его обнимает... он сложил руки, прижав их к груди (Р.) (575); — На одной руке держит птицу (Р.) (576); — ... и умер / От собственной руки... (577).

Эта образность отражает и поэтический опыт Анненского, представленный в его лирике, и занятия переводами (трагедии Еврипида), и его филологические исследования в области античной литературы, и в этом смысле она выступает как результат сложного синтеза, не только донесшего до нас античный образ протянутой/простирающейся руки, но и изменившего и развившего этот образ далее.

2. О ТРАГЕДИИ Вяч. ИВАНОВА "ТАНТАЛ": К ИСТОЛКОВАНИЮ

В 1902–1903 гг. Вяч. Иванов почувствовал, что многие существенно важные идеи, мысли и образы, разрозненно возникавшие у него ранее, суть отражения некоего единого целого, представление о котором можно получить по истории Осириса и особенно Диониса-Загрея, привлекавшей к себе в это время усиленное внимание поэта⁶⁵. Ядро этого единого целого составляет тема необходимой связи смерти и вечной жизни,

⁶⁴ К теме пальцев ср. 553, 561, 563 (дважды), 569, 578.

⁶⁵ В 1903 г. в "Высшей школе общественных наук" в Париже, организованной М.М. Ковалевским для русских, Вяч. Иванов читает курс лекций об эллинской религии Диониса, который имел большой успех и несколько позже был опубликован.

"истощения" (*κένωσις*)⁶⁶ и воскресения как "восстания" к вечной жизни. На этом пути идея потери себя, расставания-разлучения с самим собой, смерти как условия воскресения к вечной жизни⁶⁷ — в отличие от Ницше — все чаще, настоятельнее и напряженнее ищет своего воплощения в образе Христа, а мысль об "облечении во Христа" оказывается неотделимой от идеи сораспятия с ним, неизбежности жертвы самым дорогим для человека. Но художественному воплощению этого круга мыслей суждено было осуществиться на античном материале, быть высказанным на языке античного мифа, который теперь уже не мог мыслиться в отрыве от общих идей Ницше и, в частности, от его понимания сути древнегреческой трагедии. Эллинизм, дионисизм и ницшеанские идеи должны были объединиться в рамках наиболее органичной для них схемы и на "родной" почве. На этом пути и возник замысел трилогии о Тантале, Ниобеи и Прометее и прежде всего ее первой части — трагедии "Тантал".

Трагедия была задумана видимо, в 1903 г.⁶⁸ и напечатана в 1905 г.

ван в "Новом Пути" за 1904 г. и продолживших его "Вопросах Жизни" за 1905 г. Как известно, дионисийская тема продолжала занимать Вяч. Иванова и позже.

⁶⁶ Слово *истощение*, как и соответствующее понятие, станет скоро излюбленным обозначением одного из полюсов, "разыгрываемых" конструируемой им мифологемой "избытка-полноты", и "истощения-пустоты".

⁶⁷ В это время Вяч. Иванов обнаруживает особый интерес к древнеегипетскому иероглифу жизни, интерпретируемому им как соединение креста-пространства и круга-времени (9).

⁶⁸ "Что до Сев. Цветов, — желательна ли Вам первая часть моей задуманной трилогии — "Тантал"? Трагедия займет не менее трех листов. Я хочу за нее приняться и, если Музы будут благосклонны, написать ее до Рождества. . . Тем не менее я едва ли буду думать в ближайшем времени об ином, чем "Тантал". Итак, желателен ли он Вам?" — пишет Вяч. Иванов в письме от 1/14 ноября 1903 г. из Шатлена (Швейцария) Брюсову (см.: Вячеслав Иванов. Собр. соч. П. Брюссель, 1974. С. 676–677 (комментарии О. Дешарт); далее — СС). Некоторые другие письма отражают планы автора в отношении "Тантала" и предполагаемые сроки окончания работы. "Тантал пишется; далек от окончания, но перспективы прозрачны. Так что моя надежда приготовить его для Сев. Цветов стала твердой", — пишет он 25 декабря 1903 г. (тут же есть приписка, из которой видно, что некоторые хоры из "Тантала" были написаны уже в 1903 г. и посланы в "Скорпион"). Через два месяца в письме Брюсову от 26 февраля (10 марта) 1904 г. Вяч. Иванов возвращается к теме: "Он (Тантал) мог бы быть скоро закончен, если б мне не представилось внутренне необходимым раздвинуть первоначальную схему плана, ввести новые сцены, одним словом сделать перемены, увеличивающие объем произведения. Отсюда две трудности осуществить план напечатанья трагедии в Сев. Цветах: вопрос времени и вопрос объема. . .". Как частичный выход из положения Вяч. Иванов предлагает Брюсову начало "Ниобеи", так и оставшейся, однако, не написанной. 2 ноября 1904 г. тому же адресату отправляется письмо несколько неожиданного содержания: "Огорчу ли тебя — не знаю, но. . . трагедия сегодня закончена, и трагедия эта — "Тантал". Опять обманываю вас. Но лично рад, что это "Тантал". И уже 26/13 ноября — "Тантала" я отослал. . . Ты увидишь, что изменения, которые я тебе обещал, я все же не сделал. Оказалось, после пережитого тогда кризиса, что его первоначальный архитектурный план — художественная необходимость" (СС II, 678).

("Северные Цветы — Ассирийские". Альманах IV. Книгоиздательство "Скорпион". М., 1905, 199—245)⁶⁹. Она оказалась очень созвучной ("резонантной" в активном и пассивном аспектах) идеям и образам символизма на этом этапе его развития ("младшие" символисты)⁷⁰, шире — той напряженно-чуткой и отзывчивой духовной ситуации "философии жизни", которая складывалась в России и обострялась в "дни свободы" 1905 г. Отклики на трагедию были скорыми, многочисленными, разнообразными. Лучшие из них имеют самостоятельную ценность. Трагедию высоко оценили Брюсов, Блок, Чулков, Е. Герцык и особенно Ф.Ф. Зелинский и Андрей Белый. "Вячеслав Иванов трагедию светлого мига с магической силою запечатлел в ослепительном "Тантале", драме своей нам сжимающей души", — писал Белый о трагедии позже⁷¹. Впрочем, были и отрицательные отзывы⁷².

Как бы то ни было, но этот опыт "античной" трагедии, созданный в XX в., все-таки остался недооцененным или — важнее — не оцененным по достоинству во всей полноте составляющих ее смыслов, а также тех импульсов и потребностей, которые вызвали обращение к этим смыслам. То же в известной степени можно сказать и о других явлениях того ренессанса русских образов античной трагедии, который отметил начало века (Анненский и Вяч. Иванов прежде всего, но также и Сологуб, Брюсов и др.). Самое важное в "Тантале", как и в "Прометее", не в опыте реставрации форм античного театра и неизбежно сопутствующей ей стилизации (Гофмансталь, Мореас и др.), хотя трагедии Вяч. Иванова, несомненно, существенно обогащают этот опыт⁷³,

⁶⁹Ниже трагедия "Тантал" цитируется по изданию СС II, 23—73.

⁷⁰Ср.: *West J. Russian Symbolism // A Study of Vjacheslav Ivanov and the Russian Symbolistic Aesthetics*. London, 1970.

⁷¹См. русская литература XX века / Под ред. С.А. Венгерова. М., 1917. Кн. VIII. С. 143. Ср. о Блоке: "Мне кажется, что будучи очень далек от Брюсова, он его литературно более уважал, чем Вячеслава, которого "Тантал" он любил" (см.: *Андрей Белый*. К материалам о Блоке // *Литературное наследство* 92. Кн. 3. М., 1982. С. 799). Известно, что высокого мнения о "Тантале" был Стефан Георге, увидевший в русском поэте "большого мастера слова" и особенно оценивший его "благоговейное отношение к созидательной силе языка" (СС II, 680). С "Танталом" Стефана Георге познакомил его близкий знакомый Генри фон Гейзлер (1875—1928), немецкий писатель и переводчик, уроженец Петербурга. Уже в 1908 г. Гейзлер перевел "Тантала" на немецкий и представил свой перевод Вяч. Иванову, высоко его оценившему. Впрочем, напечатан перевод был значительно позже, см.: *Wenceslas Iwanow. TANTALOS Tragödie / Deutsch von Henry von Heiseler*. Dessau und Leipzig, 1940 (СС II, 676, 680—681).

⁷²Такой была рецензия в журнале "Искусство", приведшая к разрыву Андрея Белого с этим журналом. "Дорогой Борис Николаевич, — писал ему 1 декабря 1905 г. Вяч. Иванов, — после нашего свидания в Москве дошла до меня весть, что причину твоего разрыва с "Искусством" послужила — моя трагедия... все время мне хотелось сказать тебе, до какой степени я тронут этой истинно дружеской и великодушной защитой меня как поэта..." (СС II, 679).

⁷³"Написан Тантал удивительно плавно и естественно: теперь у нас есть, что сопоставить с третьим действием — этой драмой в драме, второй части Фауста", —

и не в обогащении античной трагедии теми смыслами и отношениями, которых не могло быть в ней в античности (уже отмечалась печать "кантианского" искажения, простирающаяся по временам в "Тантале"), при том что такое обогащение тоже очень существенно, поскольку оно предполагает сопряжение "языков" античности и современности и, следовательно, открывает возможность более глубоких синтезов, — но в том античном или из античного сознания выводимом ответе на то, что волновало или могло волновать человека той эпохи, и необыкновенно остро и сильно, так сказать "экзистенциально" (если прибегнуть к языку иного времени) данном углублении в о с т е й, таящихся в античном мифе о Тантале и в самом образе его героя. Обе эти черты тем важнее, что античность сохранила о Тантале заведомо меньше того, что было о нем известно (и, кроме того, это сохранившееся едва ли было адекватно наиболее глубоким смыслам, которые могли связываться с Танталом уже в древности), и утратила, видимо, главное свидетельство — софоклову трагедию "Тантал". Трагедию Вяч. Иванова, в которой ему удалось проникнуть в глубины мифопоэтического античного сознания в его потенциальности и создать логически безупречную и исторически правдоподобную конструкцию, с достаточным основанием можно назвать подлинной реконструкцией этих наиболее глубоких смыслов и сферы их обнаружения и действия. Конструкция, предлагаемая Вяч. Ивановым, не только вскрывает и усиливает идею, соотносимую с этим образом еще в древности, но развертывает целый спектр смысловых возможностей мифа о Тантале, каждая из которых в *своей* момент и в *своей* ситуации окажется актуализированной (в этом отношении семантический плюра-

писал Ф.Ф. Зелинский, имея прежде всего в виду ямбический триметр "Тантала", впервые введенный здесь Вяч. Ивановым в русскую поэзию. Тому же автору принадлежит и более общая характеристика языка Вяч. Иванова: "Что стало с русским языком, застывшим, казалось, в богатстве своих слов и форм, что стало с ним в руках этого кудесника! Мы опять возвращены к изначальности, к периоду творческой молодости языка. В горниле дионисизма плавятся острые грани и отверделые поверхности слов, язык вновь становится гибким и способным к новым образованиям и слияниям. В то же время воскресает и то, что казалось полузабытым и даже совсем забытым. Малейшая извилина мысли, тончайшая тень представления ищет своего, именно ей нужного выражения и гнет, растягивает, спаивает до тех пор, пока не найдет, что ей нужно. Если бы было принято составлять для наших поэтов, как для древних, "специальные словари", вряд ли кто-либо оказался бы по запасу слов богаче нашего поэта. И при таком переизбытке вечное алкание — то и дело тонкость ощущения, музыка стиха, игра аллитерации потребует новых образований, — и поэт берет свой молот и кует, кует до тех пор, пока из элементов существующего не выкует того нового, которое ему нужно. Но при всей своей смелости В. Иванов всегда национален; его переизбыток состоит либо из древних церковно-славянских или русско-народных слов или из им же образованных с помощью русских же элементов. Отсюда строгое единство, строгая цельность его поэтического стиля" (см.: *Зелинский Ф.Ф.* Вячеслав Иванов // *Русская литература XX века.* Кн. VIII. С. 109.

лизм мифа сопоставим с тем разнообразием возможных семантических мотивировок имени Тантала, которое перебрасывает мост между этимологией и топикой и сюжетикой мифа). Многозначность мифа, собственно, и подтверждает его подлинность, другое обозначение жизне-строительной функции мифа. Многозначность мифа, даже если она восстанавливается на основании одной единственной версии (а не некоего их множества), в более широком смысле соотносится с принципиальной реальностью версий любого фольклорного текста, реальностью их множества, а не единого "исходного" источника, семантический разброс которого якобы представлен версиями. Единый миф и соответствующий ему единый текст, как правило (или точнее — практически чаще всего), не более чем "идеальный" призрак, надстраиваемый над "реальными" версиями. И в этой перспективе трагедия Вяч. Иванова может пониматься как еще одна версия древнегреческого мифа, обеспечивающая ему новое продолжение жизни, встраивающая его в круг проблем сегодняшнего дня, если говорить о содержании, и как еще один опыт античной трагедии на русском языке, если ставить акцент на форме. И то и другое — из числа "сильных" примеров того, как "панхроническое" в сфере философии духа пресуществляется в "синхроническое", современное, даже сиюминутное, как динамически наводятся мосты от "частного" *своего* к "общему" *чужому*, чтобы понять, объяснить и оправдать *свое* не только из него самого, но и из того общего, в связи с которым говорят — "так оно всегда и бывает". Поэтому было бы непростительной расточительностью "просмотреть" этот "современный" подтекст "античной" трагедии, здесь не рассматриваемый, но прикровенно сохраняемый текстом как важнейший духовный завет перед той открывающейся полосой катастроф, в которую вступила Россия, когда писался и был опубликован "Тантал", как ресурс, без которого нельзя обойтись и после того, как лихолетье минет.

И еще один аспект трагедии не должен быть упущен — жизненно-биографический. На него, между прочим, намекал и сам Вяч. Иванов в письме Брюсову, где говорится о "пережитом кризисе" (см. выше). Биограф и комментатор дважды возвращается к этой стороне дела⁷⁴: «Потому ли, что осовободительное воздействие Ницше и Лидии [Л.Д. Зиновьева—Аннибал, жена поэта. — В.Т.] еще не до конца пре-

⁷⁴ Можно напомнить и о непосредственно предшествующих событиях 1902 г., первом соприкосновении со смертью. Пасху 1902 г. Вяч. Иванов встретил в Иерусалиме, у гроба Господня. "На возвратном пути, в Афинах, В.И. схватил тяжелейшую форму тифа и врачами был приговорен к смерти. Он знал, что умирает и радовался, что оставляет по себе *"Кормчие звезды"*, которые тогда печатались в России" (СС I, 42), и "Он думал, что умирает, но он не умер" (I, 53). После этого Вяч. Иванов провел в Греции осень и зиму, занимаясь историей греческой религии. Задуманный и написанный в эти месяцы цикл *"Suspiria"* — о встрече со смертью.

ододело гордое отщепенство, неправое самодовление, "целлюлярность", потому ли, что "укус змей" заклят был не безостаточно — но из "глубоких омутов души" подымалась изнурительная тоска по утраченной реальности мира. События Люцифера, "силы замыкающей", которые В.И. много лет спустя описал в своей статье "Лик и личины России", он тогда в Шатлэне пережил как тяжелое событие своего внутреннего опыта. Уныние обернулось физическим заболеванием: В.И. стал ощущать на шее и на груди "узлы змей", узлы которые сжимали горло и сердце, прерывали дыхание. Приступы удушья были столь мучительны, что В.И. даже к врачам обращался за помощью. Но доктора отказались его лечить, объяснив, что такие припадки суть "просто нервные явления". Тогда поэт, опять как прежде, прибегает к старой, испытанной, верной для художественно одаренных людей *Medicina animae*, к лечению ритмами, к непосредственному самообнаружению, ко снятию внутренних затворов посредством поэтического творчества: он пишет трагедию. Сперва припадки усилились; порою во время писания В.И. казалось, что он умирает; но, когда трагедия была дописана, припадки удушья прекратились» (СС I, 81).

И в более общем, концептуальном плане о том же: «*Пережитый кризис*, о котором упоминает В.И., это — мучительные приступы тоски и уныния от сознания своего "неправого" земного самодовления, от признания вины непреодоленной "целлюлярности" своей, от ощущения себя убийцею, вошедшего [так в тексте! — В.Т.] в этот мир, и осуществившего себя как особь посредством уничтожения других возможностей. Такое трудное преодоление "индивидуализма"⁷⁵, душевно

⁷⁵ Индивидуализм как феномен индивидуального сознания в связи с трагедией занимает Вяч. Иванова и в его известной статье "Кризис индивидуализма", напечатанной в "Вопросах Жизни" (1905, IX; ср. СС I, 831–840). В ней очевидны отдельные переклички с текстом "Тантала" — об изобилии, расточительности и голоде, нищете, о миге и вечности, о солнце-избытке, о "богоборстве обиды" и т.п. В связи с мотивом солнца, им самым избыточно выступающем в "Тантале", можно напомнить о "солнечных" стихах Вяч. Иванова, публикуемых в то же время (ср., например, "Солнце-сердце" или *Ты над злыми, над благими, / Солнце страдное, лучишься...*, напечатанное в "Вопросах Жизни" (1905, № 12, 160–162; кстати, в соседстве со статьей Е. Герцык о "Тантале"; эти стихи входят в одноименный цикл / "Солнце-сердце" / в "Cor Ardens"; ср. еще "Хвала Солнцу", "Хор Солнечный", "Солнце", "Assai palpitasti", "Завет Солнца", "Псалом Солнечный", "Солнце-двойник" / *Ты над злыми...* /, "Сердце Диониса" и "De profundis"), и о его "солнечном" статусе-ореоле, им самим — в литературно-мифологизирующем плане — сознаваемом ("Вячеслав Великолепный"; *Venceslaus: veneц*, отсылки к царским инсигниям и т.п.), ср.: *От себя я возгораюсь, / Из себя я простираюсь, / Отдаюсь во все концы, / И собою твердь и землю, / Пышно-распятый, объемлю: / Раздели мои венцы, — // Острия и лалы терна, / Как венчаемый покорно, / Помазуемый в цари! / Уподобься мне в распяты, / Распрости свои объятья — / И гори, гори, гори!* Этот "солнечный" текст многими мотивами перекликается с "Танталом", с одной стороны, и, кажется, намекает на личный аспект духовной жизни поэта, с другой. Как и Солнцу, так и Танталу, поэту необходим *κένωσις* и благодатное воскресение к новой жизни. К теме венца, венца и Диониса, венца и солн-

и духовно болезненное сказалось физически в припадках страшнейшего удушья. Тогда отчаянным усилием воли поэт следует древней телестике и катартике, прибегает к трагедии для "очищения страстей". Трагедия эта — "Тантал"») (СС II, 679).

Лишь этот широкий религиозно-философский, исторический, историко-литературный, общественный и сугубо личный, интимный и лишь по вторичным признакам обнаруживаемый контекст может объяснить необыкновенную смысловую наполненность и синтетичность трагедии Вяч. Иванова и то место, которое она занимает в его творчестве и жизни. И еще одно предварительное замечание, прежде чем обратиться непосредственно к "Танталу". Как известно, по мысли Вяч. Иванова, эта трагедия должна была стать первым звеном трилогии трагедий, продолженным двумя другими — "Ниобеи" и "Прометеем". Планируемая трилогия, действительно, не состоялась. Что было сделано в отношении "Ниобеи", которую одно время Вяч. Иванов предполагал закончить и напечатать первой и которая, несомненно, на какой-то период захватила автора ("Сию над рукописью Ниобеи, от которой неохота отрываться ни для чего другого", — из письма Брюсову и июле 1904 г.), — до последнего времени сказать было трудно, но можно было все-таки предполагать, что в рукописи (пусть не окончательной) было сделано немало, но ее местонахождение оставалось для большинства исследователей неизвестным. В семейном же архиве Ивановых оказалось лишь несколько черновых набросков, не всегда достаточно внятных. Только один из них в 16 стихотворных строк, предваренных ремаркой, был недавно опубликован (СС II, 681–682): *О, Зевсов облак, голубь тьмы, затвор очей...*). Несколько лет спустя, были опубликованы 354 стиха из этой трагедии по рукописным текстам, хранящимся в фонде Вяч. Иванова в Рукописном отделе ИРЛИ (ф. 607, № 78), и с учетом всех вариантов в белой рукописи с текстами хора, дев, Орсад из "Тантала" и хора Менад из "Ниобеи" (Рукописный отдел ГБЛ, архив В.Я. Брюсова, ф. 386, карт. 128, ед. хр. 29, лл. 7–15)⁷⁶. Эти стихи относятся к начальной стадии трагедии и по объему равны примерно четверти "Тантала".

ца ср. "Тризну Диониса" (1895, с биографическими намеками: *Менеду новую венчали / Мы Дионисовым венцом*) или "Венец Земли" (1899/?): *Так Земля в венце терновом, / [...] / Мерит с каждым солнцем новым / Даль пучины роковой. // [...] И венок, как вечность, свеж. // Солнце тонет, мир покорен [...] / Жизнь венчает дикий терен, / Пьяный плющ венчает смерть*) и т.п. Конечно, нужно помнить о том "взрыве" солнечной темы, которым отмечено начало XX в. ("Будем как Солнце" Бальмонта, Сологуб, Андрей Белый и др.) и в который большой вклад внес и Вяч. Иванов.

⁷⁶ Публикацию этой части "Ниобеи" с примечаниями и изложением истории создания трагедии см. в статье: *Герасимов Ю.К.* Неоконченная трагедия Вячеслава Иванова "Ниобея" // Ежегодник Рукописного Отдела Пушкинского дома на 1980 год. Сборник научных трудов. Л., 1984. 178–203. — Здесь же опубликовано краткое "Предисловие к трилогии ее автора (185–186).

Правда, трагедия "Прометей", которая должна была стать третьей, заключительной частью трилогии, хотя и с большим опозданием против первоначального плана, была закончена к концу 1914 г. и в окончательном виде напечатана отдельной книжкой только в 1919 г. в издательстве "Алконост"^{76а}. Этот хронологический разрыв сам по себе не очень существен с точки зрения "трилогичности", хотя за прошедшее десятилетие круг интересов автора и сам их характер несколько изменились. Собственно, вопрос "трилогичности" отпадает из-за отсутствия "Ниобеи", но остается существенным другой вопрос — о характере связи "Тантала" и "Прометея". Комментатор трагедии пишет, что «"Прометей" не представляет собою продолжения "Тантала" и отнюдь не является составной частью ранее задуманной трилогии. Ямбическому триметру "Тантала" не соответствуют рифмованные анапесты хоров и белый стих диалога. Сам автор называет форму «Прометея» *романтической*» (СС, II, 685). Это заключение едва ли можно признать достаточным. На вопрос о характере связи двух трагедий Вяч. Иванова оно, по сути дела, не дает ответа.

Не имея возможности сколько-нибудь подробно останавливаться на этой теме, все-таки нужно обозначить ее ровно настолько, сколько достаточно для определения характера идейно-тематических и генеалогических связей. При отсылках к "Прометею" нужно помнить и об опыте истолкования идей и образов этой трагедии, принадлежащем самому автору и предпосланном тексту трагедии в издании 1919 г. в качестве вступления (в СС II, 156–169 этот очерк озаглавлен "О действии и действе").

Внимательное параллельное изучение обеих трагедий убеждает в наличии единого исходного локуса их — тематического и персонажного; различия в реализации его определяются частичным несовпадением ситуаций, и в этом отношении "Прометей" как бы продолжает "Тантала", выдвигая вариант несколько измененной парадигмы, отвечающей более специальной и, можно сказать, более тонкой ситуации. Но в центре обеих трагедий одна общая тема — титанизм. По Вяч. Иванову, Титаны — носители принципа индивидуации. Они не могут не быть "захватчиками-насильниками" по природе. "Отрицательное самоопределение каждого титанического существа обращает его жизнеутверждение в волю к поглощению другого, что не он сам, — в постоянный неутолимый голод. Его ненависть — голод, и голод — его любовь; и потому убийственна его любовь, и полна любовной страсти ненависть [...] Ясно, что каждое действие титанической личности, будучи моментом ее отрицательного самоопределения (через противоположение *я* и *не-я*), отрицательно в своей глубочайшей сущности. Ибо, если

^{76а}В 1915 г. в "Русской Мысли" № 1 (январь–февраль) текст трагедии появился под заглавием "Сыны Прометея", и в ряде отношений он отличается от отдельного издания.

творчество соединяет живое в новое высшее единство жизни, титаническое действие колеблется между расторгением живых связей и механическим сопряжением живого в насильственный союз" (СС II, 167). Но и Тантал и Прометей не "рядовые" Титаны, не статисты: они — первогрешники-богоборцы, "установители" первых, парадигму раз и навсегда составляющих грехов, искупления которым быть не может в силу того, что *Διὸς ἄρμονία* (Aesch. Prom. 553) нарушена непоправимо, необратимо. И этот грех, по сути дела, однороден — обман, похищение, совершаемое у богов как бы ради людей, у которых не спрашивалось об их желании и которые были этим насильем суверенной и никого кроме себя не признающей самости лишены свободы выбора. Свобода, попранная титаническим своеволием, мстит за себя тем, что люди отказываются от дара, восстают против т а к о г о "дарителя": ни бессмертие, ни огонь, ни избыток вообще не нужны, если они достаются т а к. *Я емь; в себе я. Мне — мое; мое ж — я сам, / я, суущий...*, — так говорит Тантал, но тот же принцип, на большей глубине, лежит и в основе действий "альтруиста" Прометея, ибо, по самопризнанию похитителя огня, *Не мир мне надобен, но семя распри*, а украденный и никем не прощенный "дар" таковым вообще не является. В этих общих рамках получают свое подлинное значение и общие мотивы, идеи, образы, вплоть до сходных языковых ходов⁷⁷. Особую роль в этом отношении играют темы дара (данные отмеченно и стилистически⁷⁸), зеркала-героя (*...Я зеркалом / сиял недвижимым, и в меня гляделся мир / (но зеркалом моим был мир воистину)*) — при СС II, 166 в рамках дионисийской темы "Прометея"), огня, Солнца, мига и вечности, простиранья рук⁷⁹, висения титана⁸⁰, семени как

⁷⁷ Ср.: *от исполненья гладен, из избытка тощ, / нищ — невозможным, совершимым — пресыщен* ("Тантал"; о мотиве возможного-невозможного см. ниже) при "Нищий Дионисом, Прометей исполнен Эроса" (СС II, 161) и под.; ср.: *...Из себя — себя творить, собой / обогащать... воззвать из недр своих себя иного — волю я* ("Тантал") — *Себя в подобьи смертном вы творили // Себя творить могущих сотворил я* ("Прометей") и т.п.

⁷⁸ Ср. в "Прометее" (о Пандоре): *От всех одарена — всех одарить! / И каждый дар твоё богатство множит: / Ты даровитей Матери-Земли* и далее; о сходных примерах из "Тантала" см. ниже.

⁷⁹ Ср. в "Прометее": *...Жениху / Объятья простирает... / Но жених — / Не ты, не ты!...*; — *Зачем, как легкий облак, — ! Лишь руки я простер, — бежишь и таешь*; — Фемидя простирает руки над Прометеем (в ремарке); Семь юношей подходить к алтарю и простирают за кольцами — не руки, но острия своих копий (в ремарке). Примеры, относящиеся к Танталу см. выше, из "Тантала" — ниже. Существенно, что переклички в этом мотиве могут принимать более специализированный вид — тщетное, безуспешное простиранье рук к тому, что почитается ценностью.

⁸⁰ В обоих случаях в финале и как наказание: *...Нам улада / В цепях узреть насильника свобод, / — Своей рукой свяжи его, Пандора! / — Вели повесить на крутой стремнине, / Как ты в и с е л а на зубце горы* ("Прометей", ср.: *Придет Пандора, станет у скалы / И посмеется над тобой, в и с я щ и м, / Истерзан-*

первопричины свободы, и т.п., не говоря о более мелких или более случайных деталях⁸¹.

Эти наблюдения с очевидностью свидетельствуют о едином круге идей, который с соответствующими поправками "разыгран" образами Тантала и Прометея в одноименных трагедиях. Следы того, что обе трагедии строились как части "трилогического" цикла явны, и это свидетельство об общем исходном локусе всегда должно учитываться при любой более широкой экспликации глубинных смыслов "Тантала"⁸². К сожалению, соображения экономии не позволяют сделать это сколько-нибудь последовательно в нижеследующем анализе. В центре его — сама фигура Тантала, черты, которые в наибольшей степени определяют суть его характера и, в частности, соотносятся с предлагаемой выше семантической мотивировкой его имени и — соответственно — "главным" и наиболее диагностичным действием Тантала.

Глагол со значением 'тянуть/ся/' (иногда 'доставать', 'досягать', 'простирать', 'трогать', 'схватывать'), употребляемый и античными авторами при описании мук Тантала (*ταυ-, τευ-* и под., см. выше), играет весьма активную роль и в трагедии Вяч. Иванова. Он и обозначаемое им действие, несомненно, маркированы, и основная идея, хотя и не полностью, но каким-то важнейшим своим нервом прикреплена к этому действию, за которым в пока еще не рассеявшейся тени ошутимы очертания стоящего за ним "перводействия", понимаемого как действо⁸³. Наиболее "сильный", но отнюдь не единственный локус этого действия — наказание Тантала, точнее — муки, испытываемые им. Но в трагедии Вяч. Иванова их описания на должном месте, т.е. в финале, нет: они вынесены за пределы трагедии, но читатель и сам Тантал узнают о них, по крайней мере как о возможности еще в начале действия, из рассказа Тантала безмолвствующему хору об увиденном им сне:

В безмолвном велелепи полуночи,
.....

Тогда затмились очи, будто Ночь сама
ко мне прильнула плотью; сила чресл ушла;
легла усталость влажная на мощь рамен

ным, вотще зовущим смерть). Ср. "темное видение висящего в воздухе Тантала" (в ремарке).

⁸¹Ср. образ орла или тему серпа и меча (*Доколе распря буйная их рознит род, — / ее же ты посеял, — серп кривой точи!* — "Тантал" — при: *Что выковал твой молот? — Плуг и серп. / Плуг перекуй в мечи. — Есть и мечи...* — Прометей") и т.д.

⁸²Ср. более раннюю работу автора — Две заметки о Тантале // Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986. С. 74–81.

⁸³Ср. статью Вяч. Иванова "О действии и действе" (СС II, 156–170). И хотя это название было дано не самим автором, но оно, конечно, отвечает его глубинным интенциям — "невывказанной воле В.И." (II, 687).

хитоном тяжким; и на выю сон налег.
 обаяла греза дух.
 Впервые сжал мне чрево глад. А я стоял
 под звездным древом, некий бог, и сотрясать
 мог плодovitое; с него ж плоды, как град
 падучих звезд, катились в синий мрак и мне
 на лоно, тая. Жадный, я тянул ся сам
 за ветвью златоплодной; д о с я г а л а д л а н ь
 высокой ветви: но едва схватить я мнил
 р у к о й обилье, — умыкало, т р о н у т ы й,
 в мерцанье сеней зарный сук бессонное
 движенье древа (ветр ночной его шатал).
 Вновь п р о с т и р а л с я до безмерной выси я, —
 вновь убегало алчущего ветвие...

Это описанное, показанное видение того, чего еще нет, и имплицитное им реально существующее, но не описанное и не показанное мучение образуют как бы зеркальную рамку всей трагедии, то пространство, где совершается действие "протягивания" ("тянущия"), "простирания". Сразу же за пределами этих рамок, в самом начале и в самом конце, мельком обозначено иное состояние, когда условия для этого действия, самой его необходимости еще нет, хотя и по разным причинам. Рожденный от Зевса и Плуто-Обилия, младенец Тантал по рождению обладал всем и ни к чему не тянулся. Текст фиксирует статическое состояние совмещенности младенца с целью, которая уже по идее достигнута, осуществлена и поэтому в точном смысле слова таковою не является:

От Зевса, девы, зачала меня Плуто,
 и — первенец — я на сосцах Обильной спал.
 Зовусь: Избыток; и слышу: Богатство.

В конце же трагедии — другое видение, то же статическое. Ремарка сообщает: *Во мраке становится различимым темное видение висящего в воздухе Тантала. Обеими руками он поддерживает нижний край огромной потухшей сферы.* Тантал наказан, но мучения еще не начались. Он прикован к своему греху — угасшему "мертвому солнцу" (*Ты темен! ты темен! Свет твой, свет угас!*) *Горе, Тантал! Твой свет угас! / Тантал, где твоё солнце? где?..*, — восклицает Тантал в последнем своем монологе), как бы совмещен со своим грехом, своей виной, своим наказанием. Здесь нет и не может быть движения, здесь мертвый штиль: движение — греховное — было д о него и будет — как наказание за грех — п о с л е него.

Возвращаясь к тому "простиранию", протягиванию рук к обилию, которое Тантал узрел в пророческом сне, нужно отметить, что эти мотивы как бы проверяются Танталом, он нуждается в их истолковании, в окончательном подтверждении:

. Если ты
 была со мной в виденьи сонном, — мне меня
 яви, поведай! Что пророчит сердцу сон?

О чем гадают сердце, и куда влечет?
Не все ль на этом лоне, и не всех ли звезд
я досягаю? Но несытый шепчет дух:
себя ты досягаешь! — одиночеством
своим исполнен, — глadden одиночеством., —

обращается он к Адрастее и получает ответ "несытого духа". Предводительница хора: испытывающая страх и отказывающаяся гадать (*О царь! что твой вещает сон, гадать страшусь*), все-таки отваживается на диагноз:

Ниц — невозможным, совершимым — пресыщен,

— так констатирует она избыток возможностей и дефицит невозможностей, ситуацию, стоящую на пути как препятствие к саморасточению и самоисчерпанию, т.е. к "истощению" (*κένωσις*), а значит, — и к искуплению. Уже здесь "возможное", будучи как бы под перекрестными лучами "сверх-возможного" и "не-возможного", обнаруживает в своем собственном монолите ранее не узревавшие слабости⁸⁴. Ведь до сих пор было так — *Чего б алкал я, тем я сыт. За чем бы длань / протер*, — на лоне, где опять возникает мотив простиранья длани, протягивания руки, но не vindикативном, а в косвенном, ирреальном (*бы*) модусе. Реального простиранья длани нет, поскольку нет и алкания, которое тоже принадлежность *modus irrealis* (*Чего б алкал...*).

Но все это так, пока Тантал в том круге, который ему предписан от рождения, и пока он не переступил положенных ему пределов. Выход за эти пределы, "переступление" их и есть преступление — и их два, по числу этих пределов. Один предел отделяет Тантала от мира богов, другой — от того, что внизу, от "дола", людей, смертных. Самому Танталу, Танталу как он задуман, незачем переступать эти пределы — тем более преступно. Безмерно богатый и изобильный, он мог бы достичь своих целей мирно, без переступания пределов, но своеволие в сочетании именно с изобилием толкает его на послушанье, мятеж или, как он сам предпочитает называть это, богоборство⁸⁵. Двойное "переступление"—переступление реализует мотив тянущей-

⁸⁴В "Прометее" намеченная здесь вчерне тема дана в более глубоком развороте. Ср.: Прометей. *Что мог я сделал. Большого не мог. / Не мог иного. Все промыслил сам / И предрешил... Довольно! ...* — 1-я Океанида. *О Прометей! Что мог, соделал ты. Возможно свершил ты Прометей!* — Прометей. *Тому, кто превозмог, — "ты мог" — укор.* — 2-я Океанида. *Когда б, умыслив невозможный умысл, / Погибнуть мог бессмертный Прометей!* — 3-я Океанида. *О Прометей! Возможное творя, / Ты невозможному творил измену [...]* — Прометей. *Себя творить могущих сотворил я. / Что я возмог, возможет человек.* — 2-я Океанида. *Возможное возможет человек.*

⁸⁵Ср.: Бротеес. *Мятеж умыслил ты, и послушанье? / — Тантал. Мятежен раб; я мыслю богоборствовать.* / — Бротеес. *Из пресыщенья богоборцем ты восстал.* / — Тантал. *Из преизбытка...*

ся-простирающейся руки в двух вариантах-направлениях — дерзкий захват, взятие "наверху" и бесполезная отдача "вниз":

Т а н т а л. Внемли. Нисходят боги на блаженный пир
с амбросией и нектаром. П о х и щ у я,
как новый Иапета сын, бессмертие,
В дол принесу, и дар мой р а з д е л ю с тобой, —

говорит он, обращаясь к своему сыну Бротеасу (ср. *βρότειας* 'смертный') и подбивая его тем самым на дерзость⁸⁶, сопоставимую с его собственным кощунством. Результат дерзновенного "восхищающего" простиранья руки — чаша с напитком бессмертия, которая теперь в руках Тантала: *С горы нисходит Тантал, высоко подняв рукой плоскую чашу*, — сообщает ремарка; о том же говорит и сам Тантал:

С высот святых, потираносец, нисхожу
я в мир глубокий, опьянен божественно,
подъяв высоко в чаше светлой страшный дар
рукою дерзновенной... О, мой полный миг! ...

Но, как и в случае Прометея, дерзновение имеет свое продолжение в "нисходящем", отдающем простираньи руки, которое, по мысли Тантала, должно принести искупление дольному миру, воскрешение его:

Тебе привет, глубокий мир! прекрасный мир!
воскресший мир! преображенный, чистый мир!
новосвятой, новоявленный, пышный мир!
Олимп нисшел на д о л ы
Прозрачный мир, блаженный мир, бессмертный мир,
несу тебе я в чаше светлой верный дар, —
омытый мир⁸⁷! мир искупленный! мир богов!
Тебе, страдальной, я несу, о М а т ь - З е м л я,
напиток света! Твой я сын, и твой я свет!

⁸⁶ К дерзости ср.: Т а н т а л. *Сюда взойди, и причастись амбросии/ ... Испей свой суд. Рассудит все огонь, что в нас. / Дерзай — или смиряйся!* — Б р о т е а с. *Я дерзнул!*

⁸⁷ В "античных" трагедиях Вяч. Иванова не раз встречаются ходы, предполагающие (сознательно или бессознательно) отсылку к *figura etymologica*. *Омытый мир* под этим углом зрения как бы эксплицирует семантическую мотивировку лат. *mundus* 'мир', букв. 'умытый', от и.-евр. **meu-* : **moi-* : **mi-* 'мыть, умывать' (о чем писал О.Н. Трубачев), подробно др.-греч. *κόσμος* 'мир' как 'причесанный, украшенный' и, следовательно, приведенный в некий порядок. Другой пример — из трагедии "Прометей": ... *Я творил / Вас, первенцы, и нет средь вас раба; / И будет рабство, но раба не будет. / Своим страстям и вождельням низким / Вам рабствовать дано; но, как ч е л о м, / П о д ъ я т ы м к небу, ты не в силах долгу / Поникнуть, ч е л о в е к, уподобляясь / Четвероногом, — так не в силах ты / Забыть в тебе зачатую свободу*. В этом отрывке содержатся намеки на две важные идеи, связанные с языковой реконструкцией и формулами индоевропейского "поэтического" языка. В о - п е р ы х, противопоставление четверногих человеку заставляет вспомнить, что последний в древнегреческом или ведийском обозначался как "двуногий" при том, что животные — "четвероноги" (ср. *δί-πους* / *под-* : *τετρά-πους* / *под-*), ср. мотив "разноногости" (количествен-

И ты, струя бессмертья, ты, амбросия,
 святая сила, что доднесь уста владык
 поила жизнью! — возведи раб^{ов} в царей⁸⁸,
 воздвигни н и к л ы х д о л а, воззови богов
 из персти тленной!
 Я н и с х о ж у, о люди! Пейте все мой дар!

 Мужайся, Тантал! Ты — один. И д о л презреть,
 благий, не мысли! Н и з о й д и в глубокий дол —
 и нищим проповедай, и глухим кричи! ...

Но и это "нисходяще-отдающее" простираение руки безблагодатно. Лишь невнимательный, поверхностный взгляд может усмотреть в этом жесте альтруистическое движение. На самом же деле, оно и безблагодатно и порочно. Не твое, но полученное обманом, похищенное и передаваемое в силу намерения, исходящего из ложных (эгоистических, по сути дела) оснований не может стать подлинным даром для того, чьи интересы, кстати, менее всего занимали "дарителя".

Это несправедное (в варианте — кощунственно-захватывающее) простираение руки характерно и для порождения худшего из того, что есть в Тантале, — смертного его сына Бротееаса, и для двух Титанов-первогрешников, единомышленников Тантала, связанных с ним в сюжете трагедии, но, однако, лишенных подлинного трагизма, — Иксиона и Сизифа⁸⁹.

ной) в загадке, заданной Эдипу. В о - в т о р ы х, образ человека с челом, подъятым к небу (в противопоставлении четвероногом животному, чья голова обращена к земле, вниз /долу поникнуть/) представляет собой поэтическую фигуру, как бы комментирующую семантическую мотивировку слова человек, где первый элемент чело- (сел-) восходит к и.-евр. *kel- (чел, букв. п о д н я т о е /сверх/); при некоторых этимологических объяснениях и др.-греч. *ὑψήλως* истолковывается отчасти близким этому образом. Обе эти проблемы были предметом внимания Вяч. Вс. Иванова, Ср., наконец, к теме кодирования общим элементом названия покойника и ладьи, корабля (и.-евр. *nau- : *nū- и под.) фрагмент из "Прометея", связывающий оба эти мотива: "А н ы н е т р и з н у справим по т р о - и х [мертвецы. — В.Т.] ... свяжем часть / Священных этих сосен в крепкий п л о т / И спустим смольный в соль священной влаги...

⁸⁸ Ср. к теме рабов: ...и нет средь вас раба; / И будет рабство, но раба не будет в только что приведенном отрывке из "Прометея".

⁸⁹ Ср.: С и з и ф. Вперед, Иксион! ... / ... а я / похищу первым даром жезл у Гермия...; — Б р о т е а с. ...Простри лишь руку, — и не будешь ты, / что был; и будешь ты... — что будешь...; — Тем часом жезл мой мнил схватить Сизиф, ловя / руками в тучах огневицы зарные. — Характерно, что, будучи наказаны и испытывая мучения, Сизиф и Иксион последнюю надежду на спасение видят в освободительном для них движении рук Тантала: Г о л о с И к с и о н а. О Т а н т а л! обод огневой с х в а т и, д е р ж и! / Я распят в вихре огневом. С х в а т и, д е р ж и. — Голос Сизифа. О Т а н т а л! камень у д е р ж и... Скользит утес. — / и рухнул! ... Т а н т а л! тяжкий помоги в з д в и г а т ь! Но Тантал, сочувствуя им (Мой Иксион! ... Мой Сизиф! ...), уже был не в состоянии помочь им и был проклят неблагодарными сотоварищами. Ср. другие примеры близкого рода: Ты ж, низлетев, восхит дитя во облаке (Тантал Гермесу); ... Возъярился, то узрев, / Эн-

После того как была обозначена идея двоякого безблагодатного ("неправильного") простира́ния руки "вверх" и "вниз", беру́щего, захва́тывающего, похищающего и (от)дающего похищенное, уместно напомнить о том, что эти частные и "плохие" действия так или иначе восходят к "хорошим" ("правильным") мироустроительным актам "простира́ния" мира, заполнения его и установления связи, обмена между элементами космологического пространства, размеры которого как раз и определяются степенью "растянутости". Но соотносений "правильной" и "неправильной" растянутости не должно рассматриваться только как логическая возможность. Сама мифологема накоплено-то ставшего доступным Танталу желания, которое, однако, не получая удовлетворения, оканчивается неудачей, может быть понята как метафора, материализующая более общую идею простира́ния Тантала в космологическом плане. По сути дела, он простирается безмерно и в пространстве и во времени, досягая пределов, потому что весь мир — ег^о, его состав, как бы его тело (ср. примеры кодирования этого слова элементом (*ten- 'тянуть/ся/'), череда тел, образуемых потомством (ср. *ten- в связи с обозначением потомства). Тантал всеобъемлющ и всепроницающ, подобно первоначальному дыму, космической тени, сети (*тенето*, как и *тень*, вероятно, из *ten-), он вседержаш — всё покоится на нем, как на о с н о в е, на космической ткани (*ten-), из которой исходят тянущиеся нити (*ten-), в частности родовые, потомство образующие (*ten-). В трагедии Вяч. Иванова многие из этих мотивов, связанных с Танталом, даны явно или слегка прикровенно, а кое-что выявляется при более детальном анализе или даже предполагает реконструкцию. Предикат "тянуть(ся)", "простира́ть(ся)" полнее всего характеризует Тантала, ибо это его действие соединяет верх и низ, небо и землю как крайние пределы пространства и вечность и миг как два полюса времени. Тантал сочетается с Гемерой (ср. *ἡμέρα* 'день'), и от этого союза рождается смертный Бротейс, но он сочетается и с небесной звездой Дионей, от которой у него сын Пелопс (и Ниобея), бессмертный любимец богов. Но ни в том, ни в другом случае Тантал не нашел ничего нового: все это — простира́ние ("растягивание") самого себя, он сам или его зеркало — *Тогда познал я, девы, что крылатый миг / и вечность*⁹⁰, *долный цвет и звездный свод, / что всё — мое зеркало, и что я — один.*

носи́гей, ре́внуй! Виночерпня! схватив за ра́мо, из руки Кронидовой! его исторг... / Из длани сына ча́шу взяв, я низошел...; — Меня низхитил Та́нтал, осквернил, пленил!; — Но если, что возьму, то прах / в моей руке? и до чего притро-
нусь, — тлен?

⁹⁰ Ср. еще: ...Вечность я лобзал в уста, / лобзала Вечность в полные уста свой Миг, / безбрежный свой, свой неизбежный, Семь-Миг; — Та́нтал... Всю вечность каждый миг вместил; один мой миг объемлет все бессмертье. / ...и не знаю часа-времени... / Мгновенье — вечность... Бротейс. Исполнен ты бессмертья каждый смертный миг; / я смертен был бы каждый миг бессмертья.

Появление мотива зеркала в трагедии неслучайно. Зеркало — всегда Танталово, и все оказывается его зеркалом. Сначала кажется, что зеркало может кому-то показать Тантала: *Встань, Солнце, из-за гор моих! ... / и слав моих стань зеркалом в поднебесьи, / мой образ-Солнце!* Зеркало "слав Танталовых мыслится как нечто иное, чем сам Тантал. Но все оказывается иллюзией, и зеркало — лишь средство "дурного" простиранья Танталова лика: *Я зеркалом / сиял недвижным, и в меня гляделся мир / (но зеркалом моим был мир воистину)*. Оно только усугубляет одиночество. *Из себя — себя творить, собой / обогащать и умножать себя, воззвать / из недр своих себя иного. — волю я, —* говорит Тантал, но и это простиранье себя, вытягивание из себя некоей иной нити своего я тщетно: чем больше окружает себя Тантал своими подобиями и отражениями (или, иначе говоря, чем более убеждается он в отсутствии мира, который не был бы слепком с Тантала), тем сильнее сознание своего одиночества.

Откуда это трагическое одиночество (*я одинок божественно*), эта "теснота" одиночества, замкнутость в самом себе и в конечном счете безблагодатность всеобильного Тантала? Прежде всего именно от этой всеобильности, избытка, сверхполноты, абсолютного обладания, которые и положено иметь сыну Зевса и Обилия-Плуту. По идее Танталу принадлежит все — и то, что ему могло бы быть нужно, и то, что ему никогда не понадобится⁹¹. Универсальный Обладатель (абсолютное обладание — всем и всегда, исключающее возможность появления других обладателей), как и его противоположность, так сказать, абсолютный "Лишенец", ни при каких обстоятельствах не становящийся Обладателем, строго говоря, подрывают, каждый со своей стороны, идею обладания. Ни тот, ни другой не могут ни брать, ни давать без того, чтобы не войти в противоречие со своей сущью. Следовательно, исключается сам обмен и связанный с ним аспект относительности. Эта несколько абстрактная ситуация оказывается достаточно близкой к той, что представлена в трагедии Вяч. Иванова.

Тантал богат, богат исключительно и универсально, богатство составляет главный его талант⁹², доведенный до гениальности, до предела. В трагедии этот мотив избытка повторяется многократно, постоянно, с создаваемой самим автором избыточностью, монотонностью, даже

⁹¹ "Иметь все" и "не иметь ничего" почти так же близко друг другу, как "богатейший бедняк" и "беднейший богач" (ср. в одном из "Дифирамбов Диониса" Ницше — "О бедности богатейшего": "Кто мне отец...? Не отец ли мне И з б ы т о к...?"). Все-имеющий и ничего-не-имеющий равны в том отношении, что им ничего не дают: первому — потому что у него все есть, второму — потому что это нарушило бы его статут "ничего-не-имеющего".

⁹² Согласно одной из этимологий, имя Тантала связано родственными узам с др.-греч. *τάλαντος* (*τάλας*) 'талант' (единица веса и денежно-расчетная единица, в дальнейшем и 'талант' как высокая степень способностей), 'весы', *ταλαντώ* 'колебать', 'качать' и т.п.

навязчивостью. Он, собственно, и открывает трагедию: *Тантал, Встань, Солнце, из-за гор моих! Встань озарить / избыток мой... / Встань, око полноты моей...* И хор отвечает ему: *Ты красуйся, Тантал-царь, / избытком смеющимся / Геи-Всематери.* Предводительница хора спрашивает: *Аль ты богов богаче, Изобилья сын?* — и Тантал в ответ: *Чего балкал я, тем я сыт... / Наводнил избыток мой / желаний поймы... / из избытка тощ...* Сам Тантал представляется — *Зовусь: Избыток; и слышу: Богачество, а в другой раз как Обилья сын.* Эти мотивы воспроизводятся и далее: *Тантал. Скажи богам: их Тантал ждет избыточных; — Тантал. О, князь стяжаний / ты не знаешь, как богаты богаты Тантал, ни как Тантал щедрый щедр; — Тантал. ... Но идут гости: надлежит, о девы, пир / им уготовать, как избыток наш велит; — Бротеев... Одарен избытке ты...; — Бротеев. Доволен ты, избыточен! ... Тантал. Избыточен, воистину... Бротеев. И, смертный, ты избыточен? Тантал. Всё, всё — мое... изобилье — теснота; — Бротеев. Изпресыщенья богоборцем ты восстал. — Тантал. Изпреизбытка и т.п.* Тема избытка надоедает читателю, как сам избыток — Танталу. Сверхобильный, безоглядно-безмерный, Тантал, действительно, не знает ни меры, ни предела, ни ограничения *формой*: последняя всегда предполагает специализацию и индивидуализацию, но Тантал отсылает своей полнотой и избыточностью к общему и универсальному. Не случайно, в ключевых точках трагедии каждый раз повторяется основной урок ему Адрастеи — *Учись не мнить безмерной / Человека мощь...* Сам же Тантал остается, бесспорно, безмерным (*αιετός*). Это незнание меры и границ своего избытка и себя самого как персонификации этого избытка, обуюнность гордостью и надменностью, замкнутая самодостаточность, не умеющая понять нечто иное, как вне себя находящееся, делают Тантала неспособным к добровольному "кеносису", к умалению через саморасточение себя, своего избытка. Иначе говоря, он не может найти некое поле приложения сил, на которое была бы направлена его избыточность; более того, он не знает такого поля и, по сути дела, не нуждается в нем. Он замкнут самим собой, своей полнотой и всем, что есть вокруг него, ибо все это — его отражение, его зеркало, вообще его, более того — он сам: *Я есмь; в себе я. Мне — мое; мое ж — я сам, / я, сущий* (поправка-подсказка Предводительницы хора — *Даром сущих возвеличен ты* — проходит мимо Тантала). Подобно тому, как Тантал не способен различить себя и свои отражения, он не может увидеть в другом субъект, а не объективное приложение своих сил и, следовательно, в конечном счете самого себя. Именно эта ситуация и запирает Тантала в тесноте его одиночества, но то, что Тантал сознает свое одиночество, свидетельствует о его масштабе и его возможностях.

Тантал не умеет ни *брат* (вместо этого похищение, сопряжен-

ное с обманом или насилием, дерзкий захват)⁹³, ни да в а т ь, поскольку, как было уже сказано, он не знает *другого*, к о н к р е т н о г о *другого* и его нужд и желаний. *Себя дарить, но не у м á л и т ь м о ж е т о н*, — говорит о себе в третьем лице Тантал, и в этом случае самодарение или себя-дарение не предполагает знания потребностей одаваемого. Следовательно, и даря, Тантал действует своевольно и эгоистично; органически укорененное движение восходящего типа остается ему чуждым⁹⁴. Щедрость (а она несомненна у Тантала: *Моя то волит щедрость... или как Тантал щедрый щедр*), не знающая *другого* и не знающая дара-объекта, работает вхолостую.

Не зная собственной меры, Тантал не может задать и меры существу, более того он не предполагает ее у *другого*⁹⁵. Не зная же ее, он по сути дела отчуждается от сущего, которое поглощается его собственным *Я*, растворяется в нем, исчерпывается им и потому, строго говоря, не является подлинным сущим, несмотря на декларацию, уже упомянутую выше: *Я есмь; в себе я. Мне — мое; мое ж — я сам, / я, сущий*. Но *Я*, определяемое только из самого себя (как и сущее — из *Я есмь*), из своей абсолютности, вне диалога с *другим*, хотя бы в виде элементарного обмена "давать — брать"⁹⁶, бедно смыслом, ущербно, — даже если оно, выйдя из самодовлеющей неподвижности, действует (мнимо и безблагодатно) в односторонне-произвольном порядке. Именно поэтому отношение "дать — брать", дара и контр-дара лучше всего характеризуют Тантала. *Тебе ль неблагодарностью воздать богам?* — обращается к Танталу Предводительница хора. Ответ Тантала обрисовывает и его позицию, и сам тип его своеволия: *Дарами, девы, волен я бессмертных чтить; / но их дары мне неугодны. Чужды мне. И о невозможности для него подлинного дара: Т а н т а л. За дар улыбочивый благодаренье вам... — П р е д в о д и т е л ь н и ц а х о р а. Твоих обилий дань и струй и вяний. / тебе дар утра, Тантал, от даров твоих. — Т а н т а л. Не дань мила: вы дар у одаренного / с отрадой благодарности отъемлете. — П р е д в о д и т е л ь н и ц а х о р а.*

⁹³ Неумение брать объясняется и отсутствием у Тантала нужды в приобретении-присвоении, ж е л а н и я: *Бессмертным я содружник. И какой бы д а р / измыслил мне Кронийон? ... / Им возжелеть и б р а т ь дано; неведомо желанье мне ...* Ср. также в обращении к Бротееасу — *Все бери, что длань вместит, хотя этого таланта "вмещенья"* Бротееас как раз и лишен (все взятое обращается в прах и тлен, и Тантал мог бы знать это).

⁹⁴ Можно напомнить, что в о л я к власти-обладанию (*vel-; *vol- & *veld-; *vold-) предполагает установку на самовозрастание и выходжение за пределы исходного локуса или свои собственные пределы. У Тантала же нет ни желания, ни возможности сделать это, соблюдая должную меру и разумный смысл.

⁹⁵ Протагоровский человек как мера вещей — вызов титанизму и его принципам и в этом смысле предельно удален от Тантала.

⁹⁶ Отношение "брать — давать" не единственный, но очень эффективный и, может быть, самый простой способ определения *Я* и *другого* и вместе с тем средство проверки обратной связи.

Ты полн, владыка / и тебя ль мне одарить? или же: Т а н т а л. Скажи Крониду... / ... Тантал благодарствует. / Не хочет дара сердце вседовольное! / Нет Танталу стяжания угодного; / нет Танталу даров от Зевса по сердцу. — Г е р м е с. Нет дару места в лоне преисполненном... — Т а н т а л. ... отцу скажи, — / что взалчет сам, то в дар возьмет от Тантала. — Г е р м е с. Надменный, страшно одарять богов! Им дар / угоден чистый... Т а н т а л. О, князь стяжаний! ты не знаешь, как богат / богатый Тантал, ни как Тантал щедрый щедр⁹⁷... Но не только "вверху" дар Тантала оказался негоден богам: и "внизу" люди, которым предлагается дар бессмертия (Т а н т а л. Я нисхожу, о люди! Пейте все мой дар! / Нет меры, в чаше — нет бессмертной чаше дна), фактически отвергают его⁹⁸.

"Тантал" Вяч. Иванова не только трагедия одиночества, но и трагедия свободы, и эта ее особенность была отмечена уже первыми критиками⁹⁹. В частности, отмечалось, что «герой античной драмы трепетно склонился перед необходимостью, не чуя своего "святого дерзновенного я"», что "он не знал, что он *единый*, не ведал своей божественной души", что "пробудившись однажды, душа эта стремится все глубже познать себя" и далее: «В Тантале эта познавшая себя душа вновь встретила с неотвратимой. Древний эллин не мог сказать:

... познал я, девы, что крылатый миг
и вечность, дольний цвет и звездный свод,
что все — мое зеркало, и что я один.

⁹⁷ Ср. еще: Т а н т а л. Дар неба — небу. Мне ж невместен дар небес... Я дар отверг и т.п.

⁹⁸ Ср.: Один, я жду... Так не дерзнул прийти никто? / И никого дух не подвиг, шепнув в ночи, / на сретенье свершения великого?... / Мужайся, Тантал! Ты — один...

⁹⁹ См.: Герцык Е. О "Тантале" Вячеслава Иванова // Вопросы жизни, 1905. № 12. С. 163–175. Ср.: "Обречены все, прижавшие на себя бремя свободы, ибо свобода — обреченность... Вяч. Иванов запечатлел в своем "Тантале" этот миг самой краткой тени, полдень, вместивший всю полноту свободы и всю неизбежность рока..." (164–165); — «Тема "Тантала" — богоборство, обожествление свободного "я" — величайшая, быть может, единственная тема человечества; она является здесь под новым, небывалым аспектом "безвольности" богоборства и неизбежности его. И это — "неизбежность" дерзкой воли, это последнее прозрение нашей мысли роднит носителя его с Грецией, явившей тайну неизбежного, тайну рока» (170); — «В "Тантале" Вяч. Иванова гибнет старый индивидуализм, — но в нем же зарождается новое рокоборство. Впервые у Вячеслава Иванова "неизбежное" обретает личину, растет, вступает в борьбу с человеком... Тайна творчества и жизни диалектична. Свобода, достигнув вершины, становится роком, неизбежным; — неизбежное у последнего предела, быть может, соприкоснется с Чудом, с божественным произволом... Обреченный превратится в богоборца-богоносца» (174) и т.п. Ср. отчасти соображения Г.И. Чулкова ("Вопросы жизни", 1905. № 6. С. 254–255) и "Из частной переписки" (там же. 1905, № 7. 203): Тантал как богоборец в контексте мистического анархизма.

В этих словах Тантала слышится дерзновение мысли, прошедшей через весь искус кантианства и вновь сжигаемой жадой, — слышен дух нового человечества¹⁰⁰.

Трудно сказать, значит ли это познание своего одиночества познание своей души. Но если это так, то "Тантал" скорее "трагедия неволи", нежели трагедия свободы, своего рода "Горе от неволи", но не "Горе от свободы". Разумеется, читатель находит в "Тантале" многое, что отсылает его к теме свободы, и в этом смысле перед нами, действительно, трагедия свободы. Но в начале века многие несколько упрощенно смотрели на само богоборчество как образ свободы. Оно, конечно, может отсылать к теме свободы, но не реже оно повязано с темой противоположной — анти-свободы или несостоявшейся свободы, ибо богоборчество нередко выступает как бунт. Одаренность Тантала и познание им своего одиночества (но вовсе не неизбежности гибели, не своей обреченности) драматизируют тему свободы в трагедии, но едва ли дают твердые основания говорить о подлинной свободе, а не о ее в основном вывернутом образе. В тесном Танталовом мире свобода слишком напоминает волю, дикуую волю, своего рода произвол, и ищет ее Тантал на экстенсивных путях (ср. выше о "растянутости", "распространении" как горизонтальном движении, в принципе лишенном выбора, избирательности) и "от противного". Сыновство мерзит ему, потому что в нем он видит зависимость от богов, "несвободу". Но сам он хочет быть отцом и, более того, связывает обоих своих сыновей исходящей от него свободой. Главное на этом пути для Тантала — все-таки не понять, не выбрать, не найти соответствие, а нарушить данное, поступить наоборот, "на зло", не так, как делают другие или как они ожидают. Низкому и ничтожному бунтарю и насильнику Бротееасу, которому, по сути, не нужны ни бессмертие, ни свобода (*Бессмертным стать! О, это будет — возлюбить! / Все возлюбить, и всю любовь к груди вместить, / И все простить! ...* — сокрушается он из-за непомерной цены бессмертия), Тантал пытается даровать первое, чтобы одновременно он получил и второе. Но вкушение амброзии есть с у д, и зависть и низость Бротееаса не могут сочетаться с бессмертием (*βροτῆας*, букв. 'смертный'). Он гибнет, и это суд не только Бротееаса, но и того худшего, что есть в Тантале. Зато лучшую, божественную часть самого себя, сына Пелопса от небесной матери, любимого богами, он обманно "дарит" им, но не ради них, а для того, чтобы рассчитаться с ними, стать "свободным" от них, если уж невозможно быть таким, "как боги"¹⁰¹.

¹⁰⁰ См.: Герцык Е. Указ. соч. С. 166.

¹⁰¹ Хотя иногда Тантала сравнивают с богом или называют так, более точное определение дано Предводительницей хора — *Юдоли блекнут: ты превыше долов, царь! / Коль смертен ты, бог — смертен, о Человекобог!* — Человекобожество совместимо лишь с мнимой свободой.

Дар неба — небу! ... Платит Танта́л. Мзда — он сам.
За все дары собою платит. Чем он был
поднесь — покрыто. Искуplen отныне я.
Себя иного я рождаю.

Рождение "себя иного" также оказывается мнимым. Боги не принимают эту жертву, и не потому, что им неугоден Пелопс, но из-за того, что жертва нечиста и обманна, корыстна и злонамеренна, наконец, из-за того, что тот не жрец, кто забыл, что и жрец и его жертва в последней своей глубине едины, и они вдвоем и только вдвоем и вместе "разыгрывают" тему единого страдания, тех последних страстей, которые как раз и могут стать вратами вечной жизни и подлинной свободы. Поэтому от ложной и греховной жертвы Тантала, отвергнутой богами (ср. выше о людях, отвергших напиток бессмертия, похищенный Танталом), в будущее потянулась еще одна нить (**ten-*) — повторение этого греха (извращение, у истоков которого стоял Тантал, продолжалось и далее, у его потомков: Атрей, не зная того, убивает своего сына; чтобы отомстить Фiestу, он зарезал его сыновей и накормил их мясом их отца и т.п.)¹⁰².

Преступление Тантала (похищение бессмертия) сродни поступку Прометей, похитившего огонь, но сравнение их помогает понять и разницу между ними и иной пафос Тантала. Люди приняли огонь Прометей, потому что его богоборчество было ради них¹⁰³, и они отвернулись от Тантала, богоборчество которого было своекорыстно или во всяком случае велось не ради людей. Бессмертие и свобода могут быть обреты только органически, изнутри, в силу внутренних импульсов: "суд огня" вскрывает недостойных их и сурово наказывает тех, кому даже удалось вкусить напиток бессмертия (ср. наказание Иксиона и Сизифа, поглощенных Тартаром и проклявших Тантала за выпавшие на их долю муки). Попытка обрести свободу на этих ложных путях кончается катастрофой и для самого Тантала, но это тотальное крушение всех надежд, действительно, оборачивается для него проблемами з н а н и я, точнее — потребностью не просто быть полнотой, избытком, всем в мире, но узнать нечто важное о с а м о м с е б е. Это пока бесконечно далеко от будущего *γυνῶνι σαυτοῦ*, но все-таки трагический призыв, следующий за Голосом Тартара (*Танта́л, солнце ль ты?*), — Г о л о с Т а н т а л а. *О Адрастея, Адрастея! м н е м е н я*

¹⁰² Речь идет во всех этих и им подобных случаях о дегенерированном варианте отношений отец — сын, жрец — жертва, братья — давать, "разыгранных" через мотив "недозволенной" пищи.

¹⁰³ Кстати, Прометей был сыном Иапета, единственного из Титанов не причастившегося Дионису (за это род Иапета был пощажён); остальные Титаны — *Подкрались к младенцу Дионису, / Пожрали плоть его, огнем палившим / Насытились — и пали пеплом дымным* ("Прометей"). Важность этого "пожирания" особо подчеркнута Вяч. Ивановым и в "Прометее", и в статье "О действии и действе" (СС II, 158, 160), и в ряде других его работ о Дионисе.

/ я в и, повед ай — глубоко впечатляет и образует как бы первое звено в цепи, ведущей человека к самопознанию и, следовательно, к подлинному самостоянию¹⁰⁴. Голос Адрастеи *Ты мой, о Тántал! Горе, Тántал! Ты померк* еще более усиливает трагизм состояния.

И когда возникает видение висящего в воздухе Танта́ла, поддерживающего руками (завершение ключевого действия "тянуть/ся/") нижний край огромной потухшей сферы, в последний раз слышится его голос, говорящий о солнце¹⁰⁵ (с настойчивостью Освальда в финале "Привидений") и о себе, но уже иначе —

Ты темен! ты темен! Свет твой, свет угас!
Горе, Тántал! Твой свет угас!
Тантал, где твое солнце? где? ...
Смеркнул Тантал, родитель солнц!
.....
Родивший свет — свет — угас...
Тантал, где твое солнце? где? ...
.....
И рухнуть грозит
на тебя твое мертвое солнце...

И в ответ этому последнему сознанию Танта́ла Адрастея уже не предписывает, как раньше, а почти исповедально:

Из солнца — солнце. Горе солнцу! Бог богов
родил. Померк родивший Я б ы л а т в о е я!

И, может быть, именно в этом загадочном признании надлежит видеть то "семя" искупления Танта́ла, которое делает эту фигуру подлинно трагической. Такой и видел ее, наверное, Вяч. Иванов, помещавший ее в начало той "дионисической" схемы, конец которой связывался им с образом "умалившегося" Христа¹⁰⁶.

¹⁰⁴ И далее — к логосу в том его понимании, что он "есть коренное и глубочайшее единство *постигающего* и *постигаемого*, единство познающего и того объективного *смысла*, который познается" (см.: Эрн В.Ф. Борьба за Логос. М., 1911: Предисловие).

¹⁰⁵ В связи с темой Танта́ла и Солнца любопытно указание "Схолий к Пиндару" ("Олимпийские оды", I. С. 91): "Ведь Тантал, ставший физиологом [исследователем природы] и заявивший, что Солнце есть раскаленная глыба, был за это наказан тем, что над его головой висело Солнце, которое его устрашало и заставляло в ужасе пригибаться...", см.: Рожанский И.Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972. 253–254.

¹⁰⁶ Протянутые к запретному плоду, нужному только для Танта́ла, руки оказываются в таком случае связанными длинной цепью переходов с образом других рук, простертых на кресте и обращенных к людям, к *другим*.

МИФОЛОГЕМА НЕКТАРА — ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ

Место нектара в греческом мифологическом предании общеизвестно: бессмертные и нестареющие боги едят амвросию, запивают ее нектаром и оттого всегда остаются нестареющими и бессмертными. Самое слово амвросия (*ambrosia* — здесь и далее транслитерация латинская) именно и означает "бессмертность" (или "несмертие"): *alpha privativum* + *brot* (ср. *brotós* — "смертный", *ambrotos* — "бессмертный"). Самой яркой мифологической и этимологической параллелью амвросии является индийская амрита, с бою добытая богами при пахтании предвечного океана: та же функция, та же (улавливаемая и на слух как созвучие) внутренняя форма слова, разве что амрита — не еда, а питье. Об амвросии написано достаточно, и уже вышедшая в 1924 г. фундаментальная монография Дюмезиля почти исчерпывает проблему общиндоевропейского мифа о живительном зелье¹.

Гораздо меньше повезло нектару. Даже в относительно подробных мифологических компендиумах на него зачастую не выделяется особой статьи (чаще всего дается отсылка "см. Амвросия"), но если таковая и есть, то в ней приводятся все те же общеизвестные сведения, иллюстрированные расхожими цитатами из Гомера. Специальных исследований о нектаре обнаружить не удалось — налицо явное отсутствие интереса к нему у мифологов. Для подобной незаинтересованности есть повод: уже у Гомера нектар и амвросия различаются только как питье и еда, но не функционально, т.е. нектар — нечто вроде жидкой амвросии. То и другое находится в исключительном владении богов, питая их и веселя. Нектар и амвросию "внутрь" потребляют у Гомера только боги, так что когда Калипсо трапезует с Одиссеем, то едят и пьют они разное: он вкушает земные яства, а она — амвросию и нектар (*Odyss.*, V, 196–199).

Правда, в "Илиаде" упоминается, что нектар и амвросия могут использоваться богами как умощения — но только как умощения — для человеческого тела: XIX рапсодия содержит два таких эпизода. Один раз Фетида ради Ахилла сберегает труп Патрокла от тления, обещав, что

тело его невредимо и даже прекраснее будет (33).

И далее (37–39):

Так говорила и дух дерзновеннейший сыну вдохнула,
другу ж его и амвросию в ноздри и нектар багряный
тихо влияла, да тело его невредимо пребудет.

¹ Dumézil G. *Le festin d'immortalité*. Paris, 1924. Passim.

Чуть позже Зевс посылает Афину взбодрить перед боем изнуренного скорбью Ахилла (347–348):

Шествуй, Афина; и нектаром светлым с амвросией сладкой
грудь ороси Ахиллеса, да немощь его не обымет
(перевод Н.И. Гнедича)

В обоих случаях нектар и амвросия функционально никак не различаются, даже как еда и питье (коль скоро и не употребляются в этом качестве), и по своему назначению могут представляться тождественными. Однако можно полагать, что такая неразличимость вторична — поводом для подобной гипотезы являются прежде всего языковые показания.

Выше отмечалось, что этимология слова *амвросия* совершенно очевидна, но ничуть не менее очевидна и этимология слова *нектар*: *nektar* представляет собой практически никем и никогда не оспариваемое производное от корня *nek-*, дериватами которого являются *nekros* или более редкое *nekyus* ("покойник"), а также и иные слова со сходной семантикой. Историки языка принимают этот факт как данность и по возможности не комментируют, хотя функция "жидкой амвросии" в сочетании с "трупной" этимологией кажется достойным внимания парадоксом. Выходит, что этимологически (т.е. исторически) нектар и амвросия эксплицитно противопоставлены уже самой своей — и очень очевидной! — внутренней формой. Оппозиция эта не вполне симметрична: *brotós* значит не "мертвый", а "смертный", т.е. обреченный умереть (отсюда расхожее метафорическое употребление в значении "человек"). а *nekros* — конечный результат смертности, покойник, покинутое душой тело.

Тем не менее оба слова могут быть отнесены к единому семантическому полю, и соседство мертвого нектара с бессмертной амвросией нуждается в объяснении. Вероятным представляется, что их функциональная неразличимость у Гомера (и тем более позднее) не изначально и что изначально нектар и амвросия были противопоставлены по каким-то существенным их свойствам. Текстов, отражающих это изначальное противопоставление нет, что и побуждает предложить реконструкцию, но гипотетичность ее, к сожалению, усугубляется тем, что в греческом предании удалось найти лишь один сюжет, который мог бы лечь в ее основу.

Нетленность тела Патрокла можно определить как непреходящую и неживую юность — мотив этот даже внутри "Илиады" малозаметен и малозначим. Зато очень заметен и значим в гомеровской и послегомеровской традиции миф о непреходящей и вечноживой старости — о Титоне, любовнике Зари. Полнее всего этот сюжет изложен в Гомеровом гимне к Афродите, датировка которого остается спорной, но который, будучи создан на сто или двести лет позднее "Илиады", остается все-таки одним из самых ранних источников для исследования

греческой мифологии². Существенные для реконструкции фрагменты извлечены из речи Афродиты, в которой она объясняет Анхизу невозможность для человека насладиться бессмертием, приводя в пример именно Титона (гимн цитируется в подстрочном переводе по изданию А. Баумайстера³). Рассказ о Титоне предваряется рассказом о прекрасном Ганиমেде, сыне Троса: Зевс похищает Ганимеда и назначает его кравчим богов, а отцу его в утешение передает через Гермеса, что Ганимед сделался "бессмертным и нестареющим вровень с богами" (IV, 214). Титон — родич Ганимеда, так что влюбленная в него Заря надеется сделать своего избранника столь же богоравным и просит Зевса, чтобы Титону "быть бессмертным и жить во все дни" (IV, 221). Зевс соглашается и исполняет ее желание в точности, но Заря забыла "выпросить юность и отскрести⁴ [его] от пагубной старости" (IV, 224), поэтому Титон постепенно стареет и наконец иссыхает плотью почти до исчезновения, хотя продолжает жить. Заря ухаживает за одряхлевшим любовником и кормит его "амвросийною снедью" (IV, 232) — вот от такого бессмертия и предостерегает Афродита Анхиза.

Итак, Титон ест амвросию и при всей своей дряхлости бессмертен. В том же гимне чуть ниже (259–272) Афродита рассказывает Анхизу о горных дриадах, которым намерена отдать на воспитание уже зачатого Энея. Эти нимфы "не прилежат ни к смертным, ни к бессмертным; живут они долго и вкушают амвросийную пищу" (259–260), люди не рубят их священные рощи, однако в назначенный срок дерево вянет и "душа покидает свет солнца" (272) — процесс старения не описан, так как цветение дерева не соотносится с его возрастом, гибель же наступает сразу, так что подразумеваемая молодость дриад не требует дополнительных объяснений. Зато из всего вышеизложенного можно сделать некоторые выводы о конкретной функции амвросии, а именно: тот, кто питается амвросией, бессмертен, пока питается амвросией. Боги едят амвросию всегда и бессмертие их тоже навсегда, нимфы едят амвросию до срока и бессмертие их (неподверженность превращениям бытия) тоже до срока, который назначен не столько им, сколько их деревьям. Титон бессмертен, потому что Заря выпросила для него у Зевса разрешение питаться амвросией вечно, что соответствует вечному (вровень с богами) бессмертию, — и она продолжает изо дня в день кормить амвросией своего любимого. Но вечную юность она выпросить забыла, амвросия же (как следует из гимна) вечной юности не дает,

² Этот текст настолько архаичнее других послегомеровских эпических текстов, что Рейнгардт считает его сочинением Гомера (*Reinhardt K. Die Ilias und ihr Dichter. Göttingen. 1961. S. 507–523*). — Не разделяя столь радикального мнения, большинство исследователей предполагает все же, что автор гимна вряд ли жил позднее Гесиода.

³ *Hymni Homerici / Rec. A. Baumeister. Lipsiae, 1887.*

⁴ *xuzaí* 'отскоблить' (ср. *xustra* 'скребница'), т.е. старость здесь представлена угрожающей извне, хотя и неизбежной болезнью.

а только не позволяет душе покинуть тело, никак не сберегая этого тела. Поэтому представляется возможным реконструировать мотив выпрошенного бессмертия таким образом: Заря выпросила для Титона амвросию, но забыла выпросить нектар.

Эта реконструкция может быть подтверждена очень распространенным в русских сказках мотивом живой и мертвой воды. Повествовательная эмфаза обычно так выделяет действие живой воды — оживление мертвеца, — что действие мертвой воды воспринимается не только как подготовительное, но и как второстепенное, а между тем оно весьма значимо и конкретно: мертвая вода возвращает испорченному (израненному, истлевшему) мертвому телу прежнее и даже большее прежнее совершенство, хотя и не возвращает его к жизни. Если телесное совершенство смертью не нарушено, то нет и необходимости в мертвой воде. Жизнь — это присутствие в теле души, и душу возвращает телу живая вода (подобно тому как в греческом мифе душа удерживается в теле амвросией), а мертвая вода употребляется только для исправления тела, которое само по себе бездушно. Соответственно, погибший сказочный герой спасается в два приема: сначала при помощи мертвой воды его мертвое изувеченное тело доводится до образцового состояния, затем при помощи живой воды этот образцовый труп получает дыхание жизни. Однако если вообразить живое существо, чье тело с юности подвергается воздействию мертвой воды, то для такого существа мертвая вода будет молодильным зельем (тоже часто фигурирующем в фольклоре, но не отождествляемым с мертвой водой на уровне выражения) — это и есть греческий нектар.

Тем самым получает обоснование и "трупная" этимология напитка богов: как сказочная мертвая вода, нектар сберегает и совершенствует только и именно тело, оболочку души, пребывает ли в этой оболочке душа или не пребывает. От этого различия зависит лишь способ применения: для живых нектар — молодильное зелье, для мертвых — мертвая вода. Если обратиться к уже цитированным пассажирам "Илиады", то можно предположить, что в первоначальном варианте сюжета (если таковой вариант существовал) Фетиде для того, чтобы сделать тело (труп) Патрокла нетленным и "еще прекраснее", было достаточно нектара, использованного как умщение, т.е. как мертвая вода. Напротив, Афине, чтобы укрепить обессиленный дух Ахилла, в телесном отношении и так совершенного, достаточно было амвросии с ее животельной силой — Ахилл нуждался в битвенном одушевлении, которого лишился от скорби и обиды, поэтому богиня и оросила ему амвросией грудь, вместилище души.

Все космологически значимые объекты непременно обладают и ритуальной эпифанией или целым рядом ритуальных эпифаний, так что мы вправе говорить о континууме предания и обряда, хотя и не всегда располагаем обеими (ритуальной и повествовательной) проекциями единого космологического представления, лежащего в их основе.

К счастью, в данном случае реконструированная функция нектара находит подтверждение в религиозной практике, причем в простейших ее формах. Если ритуальные эпифании амвросии чаще всего были принадлежностью мистерий, приобщавших посвящаемых к будущему (посмертному) бессмертию, и потому получаемый мистом глоток этого бессмертия был — при всей многочисленности мистов — не подлежащей разглашению тайной, то ритуальная эпифания нектара должна была использоваться прежде всего в качестве мертвой воды, т.е. средства бальзамирования, чтобы тело усопшего, как тело Патрокла, оставалось невидимым и прекрасным. Тайны здесь не было — греческий погребальный обряд не относился к числу закрытых церемоний, а особенно в части бальзамирования. Полное бальзамирование тела у греков не было обязательным, к нему прибегали только при отсрочке погребения — в случае, если именитый покойник оказывался далеко от родной земли, в которой его должны были похоронить. Способ был всегда одинаков и достаточно традиционен, чтобы вызывать подшучивание киников над абсурдностью и расточительностью человеческой спеси: труп погружался в наполненный медом саркофаг и оставался нетленным практически вечно. При всей факультативности такого дорогостоящего бальзамирования оно явно рассматривалось как наиболее соответствующее обрядовой норме еще в начале эллинизма. Действительно, Александр Македонский умер в Вавилоне, тело его было заключено в медовый саркофаг и так привезено в Александрию Египетскую, где, как казалось бы, должно было быть мумифицировано на египетский лад, потому что Александр был сыном Амона и египетским фараоном, и для Птолемея было бы естественно похоронить его, как фараона — однако это не было предпринято и Александр остался покоиться в греческом нектаре, так как, видимо, медовое погребение было ритуально необратимым.

Близкая соотнесенность — вплоть до отождествления — нектара с медом не нуждается в доказательствах, хотя мифологическая семантика меда гораздо многообразнее мифологической семантики нектара и принадлежит более широкому кругу контекстов. В пределах рассматриваемой темы следует, таким образом, отметить, что ритуальной эпифанией нектара является не мед вообще, а именно мед, используемый в погребальном обряде. Такое использование меда было повсеместной нормой: при всей необязательности бальзамирования "смертный мед" использовался на любых похоронах в смеси с молоком (*melikrēton*) или в виде медовой лепешки (*melitoessa*) — в том или ином качестве он оставался неизменным сопровождением покойника.⁵ Более подробное

⁵ Лепешка давалась в руки покойнику для Кербера, меликрит приносился в жертву жителям преисподней — для нас существенна не мотивировка ритуального действия, а постоянно отмеченной коннотации, тем более что символическое бальзамирование ("умашение") покойника было обязательным, а это подтверждает значимость действительного (медового) бальзамирования, хотя точными сведениями о составе погребальных умашений мы не располагаем.

рассмотрение греческого погребального обряда не входит в задачу данной реконструкции, предпринятой прежде всего ради разрешения на первый взгляд парадоксального противоречия между "трупной" этимологией слова *nektar* и его эпической функцией "жидкой амвросии". Однако если согласиться с этой реконструкцией, то появляется возможность свести к инвариантной схеме один из наиболее запутанных сюжетов священного предания, а именно миф о Тантале.

О загробных страданиях Тантала — "Танталовых муках" — в дошедших до нас текстах говорится часто и с минимальными вариациями, зато рассказы о преступлении, повлекшем за собою столь знаменитую казнь, разноречивы и сравнительно малочисленны⁶. Завязка их, в общем, одинакова: Тантал был любим богами, участвовал в их пирах и звал их пировать к себе во Фригию, его сыном был Пелоп. Катастрофа перед общеизвестной развязкой (загробной казнью) описывается по-разному, хотя всегда связана с упоминавшимися пирами — тем или иным способом Тантал оскверняет трапезу богов. По одной версии он разглашает услышанные им на пиру божественные тайны, по другой — крадет для своих друзей и родичей нектар и амвросию, по третьей — у себя в Сипиле пытается угостить богов разрубленным и сваренным телом убитого Пелопа⁷. Первая версия наиболее неопределенна и легко сводится ко второй, в которой обобщенное святотатство приобретает соответствующую пирушечному контексту конкретность: герой крадет именно то, что особенно соблазнительно для смертного на пиру у богов и особенно для него запретно — цель такой кражи очевидна и (в отличие от бесцельной болтовни или пустого хвастовства первой версии) может быть побудительной причиной святотатства. Третья версия стоит особняком — это тоже осквернение трапезы богов, но не кражей, а мерзостным угощением — и по существу своему наиболее актуальна для предания в его сюжетной связности: это рассказ о начале проклятого рода Пелопидов и о необычном втором рождении их родоначальника, подвиги которого являются необходимой частью предания и который считался учредителем Олимпийских игр. Кроме того, третья версия полнее сюжетно — в первых двух лишь упоминается наказанная попытка святотатства, здесь же сообщается не только о преступлении, но и об исправлении содеянного Танталом, т.е. об оживлении Пелопа. Итак, боги распознают гнусное угощение (только скорбящая по Персефоне Деметра успевает, забывшись, съесть плечо) и велят

⁶ *Топоров В.Н.* Две заметки о Тантале // *Балканы в контексте Средиземноморья*. М., 1986. С. 74–75 (отмечается некоторая логическая незаконченность мифа о Тантале — одном из трех "первогрешников"). См. его же статью в наст. сборнике.

⁷ О похищении нектара и амвросии и об убийстве Пелопа сообщает Пиндар *OI*. I, 54–65) о словесном святотатстве Еврипид (*Orest*, 4–10). То, что упоминаемая также и Пиндаром "гордыня" проявляется не в делах, а в словах, может быть домыслом риторической эпохи — во всяком случае, версия кражи явно древнее и гораздо распространеннее.

Гермесу оживить мальчика, что он и исполняет, изготовив недостающее плечо из слоновой кости и тем самым обеспечив будущих Пелопидов родовой приметой, — Пелоп воскресает краше прежнего. О способе оживления не сообщается, однако в свете вышеизложенного его легко реконструировать: сначала Гермес собирает расчлененное тело мальчика, добавляет недостающее плечо и при помощи нектара (мертвой воды) делает это тело невредимым и прекрасным, а затем с помощью амвросии вдыхает в него жизнь — оживляет живой водой. Нектар и амвросия используются однократно, так что Пелоп не становится ни вечноюным, ни бессмертным, хотя и причащается через чудесное оживление некоторых божественных даров, приобретая не только красоту, но и волшебных коней Посейдона.

В предании имеется сходный сюжет, хотя и с иным концом: Медея обещает дочерям Пелия омолодить их дряхлого отца, старика варят в котле (ср. соответствующие сказочные сюжеты), но никаких обещаний (и неназванных) чудодейственных зелий Медея не дает и попытка омоложения оборачивается обыкновенным убийством⁸. Для предания эта история — история очередного коварства Медеи, но для задач данной реконструкции существеннее, что: 1) мифологическая концепция включает представление о возможности "улучшить" человека описанным способом, 2) убийство и порча мертвого тела в этой ситуации являются первой стадией "улучшения" и совершается людьми в интересах "улучшаемого". Дочери Пелия убивают отца с ведома и по наущению Медеи, но ее отказ в дальнейшей помощи делает это убийство обычным убийством, в котором она же и повинна. Тантал убивает сына по собственному произволу и, в сущности, вынуждает богов оживить его и тем самым "улучшить", потому что в противном случае они оказываются оскверненными участием в гнусной трапезе. Иными словами, Тантал, сотрапезник и друг богов, знающий о чудесных свойствах нектара и амвросии преступным (но безотказным) способом вымогает их у богов для своего сына:⁹ цель этого действия та же, что и во второй версии преступления, когда Тантал просто крадет нектар и амвросию; совпадает в общих чертах и содержание действия, так как бесчестное и беспроектное вымогательство представляет собой вид кражи, а здесь — особое кощунство святотатства¹⁰.

⁸ Подробнее всего этот рассказ передан Овидием (Met., VII, 297 sq.).

⁹ По Пиндару (там же, 40—45, 68—70) влюбившийся в воскресшего Пелопа Посейдон уносит его на небеса, где юношу ожидает такая же блаженная участь, как Ганимеда (в иконографии Пелоп — почти столь же традиционный кравчий, как Ганимед, потому что прислуживал богам, когда те собирались у Тантала), однако за грехи отца он возвращен на землю и остается смертным, хотя и любимцем Посейдона. Естественно предположить, что преступный отец как раз и старался сделать своего сына другим Ганимедом — нестареющим и бессмертным "вровень с богами".

¹⁰ Что Тантал — прежде всего вор, подтверждает маргинальная версия его преступления: будто он то ли украл, то ли помог украсть золотого пса из храма Зевса

Тогда все версии преступления Тантала сводятся к одной инвариантной схеме: Тантал оскверняет пир богов, кощунственно посягая на важнейшую космологическую характеристику этого пира — на нектар и амбросию, которыми боги (и именно на пирах) поддерживают свою божественную природу и которые находятся в их исключительном владении. Характерно, что его попытка смешать земное с божественным (на трофическом уровне) была осмыслена парадоксальной мифологией Второй софистики как героическая¹¹ — но для традиционного мифологического сознания она была равноценна посягательству Иксиона (смещение на брачном уровне) и заслуживала не менее тяжкого наказания. Остается добавить, что третий первогрешник — Сизиф — также посягает на незыблемость космических границ, но (в отличие от Тантала и Иксиона) вторгается не на небеса, а в преисподнюю, сначала обманом пленив (украдя) смерть и прекратив космологически необходимое нисхождение мертвых в Аид, а затем также обманом после собственной смерти воротившись из преисподней на землю. Любопытно отметить, что все три первогрешника своими воровскими посягательствами так или иначе мешают правильному исполнению обязанностей божественного вора — Гермеса, который единственный волен пересекать границы космических зон и который несет богам жертвы (а Тантал крадет у богов их пищу), ведет покойников в преисподнюю (а Сизиф перекрывает эту дорогу и затем сам нарушает необратимость движения по ней) и приводит невесту к жениху (а Иксион совершает кощунственное насилие над призраком богини и так рождает на свет чудовищ — кентавров). Вряд ли это значит, что первогрешники находятся в конфликте с Гермесом — вернее будет сказать, что они повинны в посягательстве на упорядоченность космических коммуникаций, которыми ведает по преимуществу Гермес.

на Крите (Shol. Pind., 01.60 — возможно, это критский вариант мифа). Эта версия не включает темы нектара, но ее вторичность подтверждается уже тем, что соучастник (или даже зачинщик) кражи Пандарей не только не относится к числу достопамятных первогрешников, но и вообще находится на самой периферии предания. Для данного разбора важно, что преступление Тантала всегда сводимо к святотатству.

¹¹ Филострат в "Жизни Аполлония Тианского" (Ш, 25) описывает и объясняет почитание Тантала, "поделившегося с людьми нектаром", премудрыми и богоравными брахманами, а затем и Аполлоном.

ОБРАЗ И СМЫСЛ ЖЕРТВЫ В АНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ (в контексте основного мифа)¹

В так называемом "семейном фрагменте" основного мифа (борьба Громовержца с его хтоническим противником) реконструируется мотив наказания/испытания детей мучительной смертью. Только младший (истинный) сын Громовержца проходит испытание и возрождается в более высокой, "очищенной" ипостаси. Условие воскрешения — наиболее "радикальное" уничтожение: растерзание, размельчение, сжигание. Этот мотив опознается прежде всего в мифах и ритуалах, связанных с сезонным обновлением природы (вегетативные циклы), причем размельчение, рассеивание плоти считается особенно сильным средством для поддержания плодородной силы земли (ср. хотя бы сводку соответствующих примеров у Фрэзера)². Обзор разных архаических традиций приводит к мысли об универсальности этого способа, см. мифологическую интерпретацию: "расчлененное тело жертвы совпадает с телом мифологического первосущества, давшего жизнь посевам своим ритуальным расчленением"³. *Membra disiecta* жертвы зарывают в землю или съедают (ритуальный каннибализм); это приобщает землю и человека к сакральной силе.

В более широком плане речь идет о ритуальной смерти и воскрешении, что определяет и другие развития этого же мотива: и н и ц и я ц и ю и ж е р т в о п р и н о ш е н и е (в данном случае речь идет о кровавых жертвоприношениях). Впрочем, все вариации, омонимичные в плане выражения и различающиеся по функциям, находят единство на более высоком уровне общесемантической интерпретации, т.е. на уровне с м ы с л а.

Представляется, что в этот круг достаточно органично вписывается миф о Дионисе-Загрее — ребенок Дионис, растерзанный и съеденный титанами и получивший двойное воскрешение: в своем собственном облике, из сердца, спасенного от титанов (или собранный из разъятых частей, как Осирис); воскрешение в виде элемента божественного в человеческом роде, созданном из пепла сожженных молнией Зевса титанов, поглотивших Диониса. Отчетливо ритуальный характер умерщвления Диониса был отмечен давно: убийство ребенка, на котором нет вины; декор и атрибуты убийства — титаны с выкрашенными мелом лицами (символика ритуальной смерти⁴); мел кроме того как бы выводит на-

¹ Статья написана на основе доклада автора на симпозиуме "Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры". Институт славяноведения и балканистики. М., 1986.

² Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 477—484.

³ Eliade M. Traité d'histoire des religions. P., 1949. P. 297.

⁴ Eliade M. Histoire des croyances et des idées religieuses. 1. P., 1978. P. 384—385.

ружу их минерально-хтоническое происхождение⁵), шум от погремушек, трещеток, гудящих волчков, уже сопоставленный с ритуальной пляской гремящих оружием куретов вокруг младенца Зевса⁶, другие предметы — и не только игрушки — которыми титаны отвлекают мальчика⁷; наконец, само приготовление каннибалистической трапезы: разорванное тело (существенны семь частей) сначала варят, затем поджаривают на вертеле⁸. Этот сценарий вполне соответствует классическому образцу жертвоприношения. В последнее время появился ряд работ, где античные сюжеты пересмотрены под углом зрения семиотики и культурной антропологии и где в частности подробно разбирается ритуал жертвоприношения в сюжетах, традиционно связывавшихся с пережитками каннибализма. В этом ключе рассмотрен и миф о Дионисе-Загрее⁹. Поскольку речь идет об основном мифе, т.е. о прецеденте, здесь можно видеть первое человеческое жертвоприношение: отец приносит в жертву свое дитя.

В чем смысл этого крайнего во всех отношениях и на поверхности немотивированного действия? Интерпретация функций жертвоприношения — проблема, не теряющая актуальности (ср. хотя бы некоторые, наиболее известные ее трактовки: ритуальный обмен дарами, Тейлор; сакральная трапеза, Робертсон Смит; коммуникация между сакральным и профаническим миром через жертву, Юбер и Мосс; мистическое социальное восстановление единства, мобилизация ментальной и моральной энергии, Дюркгейм; ядро, вокруг которого развивается интеллектуальная деятельность и вырабатывается практика культа, Кассирер; периодическая регенерация сакральных сил, Элиаде и т.д.¹⁰; установление жертвоприношения означает установление дистанции между миром богов и людей¹¹ и актуализацию необходимости в постоянном контакте между разными мирами¹²). В последнее время стала популярной трактовка, предложенная французским философом и социологом Жирамом¹³.

⁵ *Τῖτῶνες* и *τίτανος* 'тикс', 'известь', 'мел'.

⁶ О куретах как о "maîtres d'initiation" см.: *Eliade M. Initiation, rites, sociétés secrètes*. P., 1959. P. 237.

⁷ Фаллические символы, шерсть, зеркало, золотые яблоки Гесперид. (Clem. Alex. Protr. II, 17 2—18).

⁸ Анализ мифа о Дионисе-Загрее как жертвоприношения см. в кн.: *Лосев А.Ф. Античная мифология*. М., 1957. Разд. IV.

⁹ *Detienne M. Dionysos mis à mort*. P., 1977; *Detienne M., Vernant J.-P. La cuisine du sacrifice en pays grec*. P., 1979.

¹⁰ См. обзор различных трактовок в частности в кн.: *Der Kleine Pauly*, München, 1979; s.v. *Opfer*; *Detienne M. Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*// *Detienne M., Vernant J.-P. Op. cit.*, 24—35.

¹¹ *Rüdhart J. Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui* // *Revue europ. des sciences sociales*. XIX, 1981. N.58. P. 223.

¹² *Festugière A.J. De l'essence de la tragédie grecque*. P., 1969. P. 82.

¹³ *Girard R. La violence et le sacré*. P., 1972; *Idem. Le bouc émissaire*. P., 1982. — Работы Жирама вызывают оживленную полемику, в частности среди филологов-

Жи́рар во многом опирается на своих предшественников и в общем обращает преимущественное внимание на сферу этно-социального и исторического; в дальнейшем это как бы само собой перетекает и в сферу этического. Положения Жи́рара сводятся к следующему: человеческое общество постоянно стремится к тому, чтобы выработать радикальные средства борьбы со злом, насилием (свойствами хаоса), выступаютли они в виде стихийных бедствий, эпидемий и т.п. или войн и вообще убийств, в том числе и отдельных злодеяний, имеющих тенденцию к цепной реакции (ходячий пример — кровная месть, когда коллектив истребляет себя сам и внутри самого себя). Перед обществом стоит задача прервать не только конкретное зло, но и инерцию зла, которая всегда ведет к его эскалации и потому может оказаться роковой. В обществах с юридическими институтами вырабатывается соответствующая пенитенциарная система. В идеале ее цель — не только и не столько наказание, сколько прекращение и предотвращение аналогий (к этой функции наказания относится в частности споры о том, какая система эффективнее — более суровая или более мягкая; споры имеют смысл только в перспективе предупреждения нарушения закона).

В архаическом обществе, по мнению Жи́рара, эту охранительную роль играют жертвоприношения, по принципу "клин клином": прекращение *реального, спонтанного* зла совершается с помощью зла *семиотического*, по форме такого же, но приобретающего сакральный статус — и тем самым оправдание — так как оно (помимо своей семиотической "бесстрастности") должно стать последним, прервать движение зла, ведущее к хаосу, и сохранить космический порядок. Чем трагичнее и ужаснее выглядит жертвоприношение, чем с большей убедительностью осуществляется "инсценированное зло", тем больше надежности и эффективности в этом контрастном средстве борьбы со злом.

Особое значение в этих условиях приобретает и выбор жертвы и способ, шире — ритуал — жертвоприношения. Совершенно очевидно, что выбор не может быть случаен и безразличен: жертва должна быть отмечена какими-то особыми свойствами, которые выделяют ее среди рядовых членов общества или даже противопоставляют обществу. Поскольку речь идет о человеке, он может быть изгоем (ср. гр. *φάρμακός*¹⁴); он может быть лицом, стоящим на самой высокой об-

классиков, которые, впрочем, традиционно-неодобрительно относятся к приложению структурных методов к анализу мифа, см., например: *Henrichs A. Loss of self, suffering, violence: the modern view of Dionysos from Nietzsche to Girard* // *Harvard studies in classical philology*. Cambridge Mass., London, 1984.

¹⁴ Связь между *φάρμακός* 'изгой, предназначенный в жертву' и *φάρμακον* 'лекарство' Шантрэн объясняет следующим образом: жертва рассматривается как средство для исцеления общества. Сейчас подробный анализ этой связи в плане "original controversy about the two traditions of shamanism and the magical plant" см. in: *Kramish S., Ott J., Ruck C.A.P., Wasson R.G. Persephone's Quest. Entheogens and the Origins of Religion*. Yale Univ. Press. 1986. P. 242f.

шественной ступени (правитель, верховный жрец): тогда он аккумулирует в себе ответственность за подвластное ему общество. В обоих этих случаях выбор понятен и не нуждается в специальных объяснениях. Но существует и так называемая "парадоксальная жертва": выбирается человек предельно непричастный злу, не отмеченный никакими свойствами, кроме незатронутости злом, невинности. Обычно это юное существо, еще не успевшее себя реализовать¹⁵. Если в жертву приносится животное, нередко соблюдается тот же принцип: агнец, лань символизируют невинность и беззащитность. Жестокая смерть, усиленная немотивированностью и преждевременностью (*mors praematura*) особенно контрастна по отношению к изначальной чистоте и незащищенности жертвы, и это противопоставление и оказывается наиболее надежным средством защиты от зла/хаоса.

Однако механизм жертвоприношения, особенно в последнем случае, не может быть определен только прагматически: жертвоприношение как некая тяготеющая к абсолюту категория втягивает в свою орбиту и ценности более высокого порядка, когда мученическая смерть живого существа получает оправдание в нравственном смысле, отнюдь не связанном непосредственно с требованиями момента. Определяя функции "козла отпущения" по известной формуле Леви-Стросса, Буркерт называет жертву медиатором, преобразующим общую опасность в общее спасение, — а этой модели поведения всегда сопутствует добровольное согласие жертвы, т.е. самопожертвование¹⁶. Теперь для выяснения механизма самопожертвования, который иногда представляется заложенным в человека чуть ли не генетически, следует обратиться к общей картине мира, в которую помещает себя человек, к универсальным пространственно-временным параметрам, в данном случае определяющим границы личности.

Современный человек стремится к интенсивному определению (т.е. "определяванию", ограничению) личности, отбрасывая все случайное, общее у данного человека с другим с тем, чтобы оставить только *свое*. Тенденции к выделению индивидуальности, к подчеркиванию и тем самым ограничению своего "я" в современном обществе противопоставляется обратная тенденция, постулируемой для архаического общества. Там можно говорить о размывании границ отдельной личности

¹⁵ Таков, по существу, гомеровский Элынор, нелепо погибший в доме Кирки (Од. X, 552–559); самый младший и не успевший себя проявить: Ἐλπύνωρ δὲ τις ἔσσκε νεώτατος, οὐτε τι λήην | ἄλκιος ἐν πολέμῳ οὐτε φρεσὶν ἦσαν ἀρηρώς... Возможно, Элынор в поэме Й. Сефериса "Прозд", олицетворяющий идею прошлого в настоящем и глубоко осмысливающий действительность, и есть действительный Элынор, такой, каким он должен был стать (см.: *Светличная Е.И.* Античные образы и мотивы в поэзии Йоргоса Сефериса. Автореф. канд. дисс. М., 1984).

¹⁶ Burkert W. *History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley.; Los Angeles; London, 1979. P., 61, 69–70.

в пользу коллектива, рода, что в частности отражается в ином понимании отчуждаемой и неотчуждаемой собственности. Несколько изменяя толкование протагоровской формулы *homo-mensura*, можно сказать, что в зависимости от того, как человек ощущает границы своей личности во времени и пространстве (как он "примеряет" их к себе), он формирует свою картину мира. В архаическом обществе она строится на расширении пространственно-временных параметров человека: пространственное ограничение человека своим телом, плотью и временное ограничение отведенным для его существования сроком в архетипическом сознании в определенной степени преодолены.

Ограничение в пространстве преодолевается тем, что человек включает в себя семью, челядь, домашних животных, предметы быта, и т.п., — все, что в семиотическом плане описывается понятием *свой* в противопоставлении к *чужому*. С этой точки зрения может быть понят обычай хоронить вместе с правителем жену, слуг, животных, определенный набор предметов, чтобы, оказавшись в ином мире, он был окружен защищающим фрагментом *своего*, включающего неотчуждаемую собственность, так сказать, в пространстве *синхронного* среза (прошлое и будущее, родители и дети сюда не включаются: эта "собственность" подлежит измерению по другим, временным параметрам). Преодоление границ личности во времени и происходит по оси "предки — потомки", т.е. по оси рода, ср. хотя бы индейскую традицию, где дерево рода, представленное тотемным столбом, считается как бы единым организмом, одним растущим и увеличивающимся в объеме существом.

Указанные *макропараметры* времени и пространства не снимают того, что одновременно человек ощущает себя в границах своего собственного тела, подверженного смерти, т.е. ограниченного временем, и что на этом уровне он ощущает и свою единственность. Инстинкт самосохранения, присущий человеку, действует в пределах этих *микропараметров* его личности и перекрывается инстинктом продолжения рода на уровне *макропараметров*. Среди многих следствий взаимодействия этих факторов — преодоление страха индивидуальной смерти, поскольку она не прекращает, а преобразует жизнь рода, являясь необходимым условием ее продолжения (преемственность, сохраняемая с помощью генетического кода, на уровне духовной культуры предстает как категория памяти).

В связи с избранной здесь темой жертвоприношения можно говорить о том, как используются архетипические представления о границах человеческого "я" для поддержания порядка в широком смысле, начиная от космического порядка и кончая установлениями, обеспечивающими прочность и благополучие данного общества (рода) в самом прямом смысле. Когда в парадигму жертвоприношения включается юное существо, *дитя*, то этот возрастной признак одновременно указывает и на родственные отношения в кругу оппозиции *предки/потомки* (при

том, что рамки семьи расширяются, включаясь в понятие рода). Это, в свою очередь, означает, что парадоксальная жертва выбирается не случайно уже потому, что она принадлежит к определенному "роду-племени"; это в частности может подчеркиваться тем, что обряд жертвоприношения должны совершать родственники жертвы — деталь, подхваченная литературой для нагнетания трагической коллизии, но в реконструкции архетипического сознания имеющая, как представляется иной смысл. Выбор парадоксальной жертвы парадоксален лишь на уровне микропараметров, но он оказывается обоснованным на уровне макропараметров личности, т.е. на уровне единства рода. Так выстраивается схема: за преступление, совершенное п р е д к а м и, несут наказание потомки (диахронический, временной параметр); за преступление, совершенное о д н и м членом семьи, несут наказание д р у г и е (синхронный, пространственный параметр).

Итак, род рассматривается в указанных выше пространственно-временных границах как единое тело, *единая плоть*, равная самой себе на протяжении всего своего существования, т.е. пока сохраняется семя; семя заключает в себе генетический код, понимаемый и как история, со всеми нарушениями, искажениями, которые должны выправляться по мере продолжения рода, в поступательном порядке, т.е. от предков к потомкам. Это строгое правило. При кажущейся нелогичности ("несправедливости") оно имеет глубокий смысл, который заключается в направленности на прочность и длительность существования общества, т.е. на сохранение порядка в перспективе; тем самым гарантируется либо выправление рода, либо — если род погибает — порядок и безопасность общества, т.е. других родов, достойных быть продолженными.

Родовые проклятия, в которых собственно и заключен механизм сохранения порядка, могут варьироваться; одна из наиболее отработанных схем следующая: предок узнает, что ему суждено погибнуть от руки потомка, пытается избавиться от него самым решительным и жестоким способом, от судьбы не уходит, но наказание за его преступление обычно переносится на потомка, вина которого по сути дела не просто невольная, но определена верховной волей. К классическому сюжету об Эдипе, ср. еще другие "напрасные попытки": Кронос и Зевс; Акрисий, Даная и Персей; тщетные попытки изгнать Париса, который должен принести гибель роду; Алтемен и Катрей — тщетные попытки избежать отцеубийства; Эномай, напрасно пытающийся "пересилить" оракул — смерть от руки зятя, и др.

Если рассматривать схемы родовых проклятий в более широком контексте, пытаясь реконструировать исходную причину проклятия, то нередко оказывается, что в истоках вины рода усматривается нарушение в жертвоприношении (выражающееся и в нарушении дистанции между смертными и богами), а это нарушение содержит имманентную угрозу космическому порядку, т.е. уг-

розу возвращения к хаосу. В качестве примера можно привести хотя бы судьбу родов двух "первогрешников" — Тантала и Сизифа.

Вина Тантала — в кощунственном, ложном жертвоприношении: в своей гордыне и стремлении к необъятному¹⁷ он угощает богов мясом собственного сына Пелопа (чтобы проверить проникаемость богов). Воскрешенный Пелопс продолжает цепь убийств (Миртил, проклинаящий род Пелопидов); они растут и концентрируются в деяниях его сыновей Атрея и Фiestа, коварство и жестокость которых сформулировала французская классицистическая трагедия: *Une affaire si funeste Si n'est digne d'Atree est digne de Thyeste* — здесь и детоубийства, и инцест, и, наконец, повторение кощунственной трапезы Тантала: Атрей угощает Фiestа мясом его собственных детей. Таким образом исходное нарушение жертвоприношения дублируется потомками.

Сизиф несет наказание за обман богов в частности в нарушении ритуала погребальных жертв (ср. в дополнение его брата Салмоная, который присваивал себе жертвы Зевса и был за это поражен молнией). Сын Сизифа Главк растерзан кобылицами за нарушение установлений Афродиты; его внук Беллерофонт (изгнанный за убийство) за попытку подняться на небо на Пегасе низвергнут богами на землю и стал хромым и слепым калекой; его правнучка Лаодамия разгневала Артемиду и была ею убита и т.д. — К уже упомянутым сюжетам можно прибавить и то, что дед Эдипа Лабдак погиб, как Пенфей, за непочитание Диониса, и др.

Не менее существенны формы наказания, постигающего виновных (потомков). Здесь перед нами предстает поразительно устойчивый мотив уничтожения плоти (причем *собственной* — в широком смысле — плоти) не менее устойчивыми способами: ее терзают, разрывают, размельчают, разбрасывают, сжигают; ее варят, жарят для ложно-сакральных трапез. Ср. Прокну, накормившую Терей мясом их сына Итиса; Ликаона, угостившего Зевса мясом своего внука Аркада; Меду, бросающую в море части тела убитого ею брата Апсирта (ср. к этому: Пелопс убивает Стимфала, а тело его разрубает на части и разбрасывает) и др., а также дочерей Пелия, по наущению Медеи разрубивших и сваривших отца, чтобы вернуть ему молодость, т.е. как бы перевести его в другое поколение, и т.п.

В уже названных работах Детьена, Вернана и других исследователей того же направления, как уже было сказано, жестокие, "канибалистические" сюжеты анализируются с точки зрения того, как в них нашло отражение жертвоприношение в его наиболее острой форме. Действительно, мрачные трапезы, где богам или родителям в качестве *plat de maison* предлагают детей, где родители в припадке ли безумия или со злокозненными целями убивают или уродуют детей и т.д., носят выра-

¹⁷ См.: Топоров В.Н. Две заметки о Тантале // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1986; и его же статью в наст. сборнике.

выраженный характер ритуала, настолько несомненный, что это заставляет задуматься: являются ли эти зафиксированные мифологией устрашающие эпизоды отражением реальной практики (ср. известное выражение Дж. Харрисон "миф — это плохо понятый ритуал")¹⁸. Возможно, речь идет о мифологическом прецеденте, который предподносится как предостережение, а не как аккумулирующая узура. "Известно, что в то время, как человеческие жертвоприношения были весьма редки в древней Греции, они представлены в огромном количестве греческих мифов"¹⁹, — Брелих, которому принадлежит это наблюдение, и высказывает мысль, что такого рода "устрашения" носили превентивный характер, моделируя ситуацию, в общем недопустимую. Иными словами, опасно восстанавливать историю по мифам (от этого в свое время предостерегал Леви-Стросс) и слишком буквально вносить в обычную жизнь столь крайние проявления жестокости.

Если признавать, что в сюжетах такого рода речь идет о ритуале, то это — ритуал, омонимичный истинному жертвоприношению и манифестирующий тем самым "кризис жертвоприношения", *crise sacrificielle*. По сути дела это ложное жертвоприношение, являющееся еще большим нарушением-преступлением, поскольку оно маскируется под сакральность. Наказание в этом случае должно быть особо отмеченным, так как речь идет о восстановлении нарушенной сакральности; восстановление же сакральности возможно только через сакральный акт, т.е. через жертвоприношение, на этот раз истинное. Получается замкнутый круг: новая жертва должна искупить ложную и тем самым десакрализованную жертву.

Схема *нарушение сакральности* → *восстановление сакральности*, где оба действия омонимичны друг другу в плане выражения, но противопоставлены по смыслу и функциям²⁰, действует в архетипической модели мира, так сказать, вширь и вперед, в особых пространственно-временных параметрах. Род приносит в жертву самое себя, свою суть, свою плоть и таким образом сохраняет себя и тем самым сохраняет космический порядок от опасности вторжения хаотического начала. Первожертва в реконструированной схеме основного мифа получает

¹⁸ Это те эпизоды греческой мифологии, которые привели бы в трепет и самогосвиристого краснокожего — как говорил в середине XIX в. Мюллер, имея в виду "les aventures infâmes de dieux adultères, incestueux, meurtriers, cruels et cannibales: Déméter, vidant goulument son assiette garnie de Pélopes..., Cronos, ... gobant ses nouveaux-nés vagissants ... Dionysos découpé et passé à la broche ..." (*Detienne M. L'invention de la mythologie. P., 1981. P. 18*).

¹⁹ *Brelich A. Symbol of a Symbol // Myths and Symbols. Chicago; London. 1969. P. 195.*

²⁰ В "Ифигении в Авлиде" Еврипид черзует *θύω* и *κτείνω*, *φονεύω*, имея в виду жертвоприношение Ифигении, в зависимости от того, признается ли это действие законным, см.: *Casabona J. Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec. P., 1966. P. 79.*

дополнительное усиление (или эксплицирует необходимость наказания/испытания своей собственной плоти) тем, что в жертву приносится *свое дитя*. Это — высшая жертва, поскольку высшей родовой ценностью является потомство, олицетворяющее жизнь рода, жизнь человека. Это — самопожертвование в буквальном смысле, поскольку дитя отождествляется с родителем как часть с целым (своя плоть и кровь²¹).

В этом понимании целостности рода во времени и пространстве, из чего следует, что любая "родовая" жертва является и самопожертвованием, можно найти основу для возражения известному положению Мосса о том, что жертва богу (*au dieu*) предшествовала жертве бога (*du dieu*). Уже в архаичной традиции смешиваются жертвователь и жертва, уже там не только фиксируются самопожертвование, но и формулируется их необходимость во имя высших целей. Принесение в жертву самого себя самому себе (ср. скандинавского Одина) определяет сознательность и добровольность жертвы, свободу выбора, что переводит ситуацию в поле *нравственного*. Ветхо- и новозаветная традиция (ср. жертвоприношение Авраама как прецедент) придает этой схеме отлитую форму, однако не следует думать, что ее нравственный поворот определен исключительно христианством. Мотив жертвоприношения/самопожертвования, заложенный в основной миф, отпечатан в менталитете человека настолько определенно, что возникает вопрос, что чему предшествует: вырабатывается ли этот механизм в процессе опыта как эффективный способ поддержания космического порядка и противодействия хаосу, или он представляет собой как бы заложенный генетически импульс.

В идее самопожертвования, т.е. добровольности, и заключено противопоставление жертвоприношения убийству (*θύω/κτείνω*). Переход к смерти в ситуации жертвоприношения должен быть как бы званасией. Это известное условие, и техника "отвлечения" разработана подробно для жертвоприношения животных. Собственно говоря, назвать соответствующие приемы чисто техническими нельзя, поскольку их цель — не столько сделать момент смерти незаметным, сколько получить от жертвы согласие ("кивок") и снять с себя вину (которая перекладывается на ритуальный нож: он не только орудие убийства, но и убийца). Еще более ясно идея добровольности выражена в сюжетах о животных, которые сами приходят к алтарю, чтобы быть закланными; если человек нарушает "интенцию добровольности", жертвоприношение превращается в убийство (животное перестает приходить), и перед нами возвращение к схеме нарушения/восстановления сакральности, когда ложное жертвоприношение должно быть искуплено истинным жертвоприношением²².

²¹ Ср. формулу архаического албанского обычного права, "Кануна Леки Дукаджина", — убить свое дитя, означает убить себя: "кто убивает себя" (т.е. свое дитя), считается не подлежащим кровной мести.

²² Ср. анализ соответствующих ритуалов и связанных с ними мифологичес-

Это зерно заложено в мифе о первожертве, в мифе о растерзанном Дионисе. "Загримированные" титаны устраивают нечто вроде шумного представления перед мальчиком и отвлекают его игрушками (что для русской традиции вызывает в памяти орешки и бусы царевича Димитрия). Цель этого преступления глубоко ритуальна и как бы прообразует обязательность отвлечения как технического условия и одновременно зародыш добровольности и следовательно возможности развития духовных начал, заложенных в идее жертвоприношения. Не случайно орфическая традиция придает особое значение этим игрушкам в соответствующих ритуалах, а неоплатоники строят в частности и на них систему философского осмысления Диониса (ср. зеркало в связи с множественностью Диониса и др.²³).

Однако идея добровольности предполагает не безразличие, а сознательный выбор, т.е. систему нравственных ценностей, которая побуждает к этому выбору. В архаическом обществе и, в частности, в античной традиции этому соответствует модель "наказания за чужую вину" (родовое проклятие), которая представляется естественной и справедливой не только как узус, элемент обычного права, но и как категория нравственная по преимуществу. *Amor fati* ("Νῦν δ'ὥς εἰσικε, | τῇ τῦχῃ δουλεύτέον / Евр. Гер. 1357/; "...но судьбе | Теперь, как раб, я повинуюсь" — это последнее слово Геракла. Это последнее слово греческой мудрости"²⁴) в определенном смысле является нравственной основой античного менталитета. Однако в покорности судьбе выражается не столько спокойное отношение к смерти как к переходу в иное существование и не столько фатализм архаического человека: все это может присутствовать, но перекрывается какими-то более мощными импульсами или более масштабными установлениями. "Пеня за древнюю вину" *ποινὰν παλαιῶν πένθεος* (Пинд. Фр. 133), соотносимая с растерзанием Диониса, вновь возвращает к первожертве, заложенной в основном мифе, и создает основы для формирования своего рода нравственного кодекса "древней вины"²⁵. В формулировке Вернана это звучит следующим образом: "1) преступление предка, тяготеющее как проклятие над всем родом; 2) преступление, совершенное в прошлом отдельным человеком; 3) преступление по отношению к богам, совершенное всем человеческим родом, в чем ответствен каждый человек. Эти разные концентры объединены временным центром святотатственной ви-

ких сюжетов в современной греческой традиции: Georgoudi S. L'égorgement sanctifié en Grèce moderne: les "Kourbânia" des saints // Detienne M., Vernant J.-P. La cuisine du sacrifice en pays grec.

²³ *Μερισμός* Диониса во вселенной сопоставляется с дроблением его отражения в зеркале, в связи с чем высказывается предположение, не было ли это зеркало фасетчатым, см.: *Pépin J.* Plotin et le miroir de Dionysos (Enn. IV, 3 [27], 17, 1-2) // *Revue intern. de philosophie*, 1970. N2. P. 320.

²⁴ *Festugière A.J.* Op. cit. P. 53.

²⁵ Ср.: *Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational. Boston. 1957. P. 155.

ны, понимаемой как позорное пятно, опасное своей заразностью, передающееся из поколения в поколение; освободиться от него можно либо с помощью очистительных обрядов, либо приняв определенный жизненный порядок"²⁶.

В современном секуляризованном понимании эта система кажется попранием элементарной справедливости (хотя, казалось бы, она должна постоянно поддерживаться понятиями первородного греха и страданий во искупление грехов другого в христианстве). "Немотивированное наказание" заставляет современного исследователя воскликнуть "Но ведь Софокл знал о невинности Эдипа" (в связи с тем, что жертва должна осознавать свою невинность²⁷). Отчасти это объясняется нарушением механизма памяти о себе, т.е. о своей генеалогии в широком смысле, и усиливается стремлением к сохранению индивидуальности, хотя бы она приводила к ощущению одиночества. Иными словами, речь идет о тех же пространственно-временных параметрах.

По схеме основного мифа первожертва была принесена во имя сохранения космической гармонии мира и тем самым приобрела вневременной, универсальный характер. Отмена ритуала кровавого жертвоприношения не уничтожила самого механизма, а перевела его в ранг самостоятельного свободного выбора, основанного на понятиях божества, идеи, долга, чувства и т.д., в чем бы эти понятия ни реализовались. В этом нравственная универсальность жертвоприношения.

Тема благородного самопожертвования — классический сюжет мировой литературы. Одно из ее наиболее совершенно и последовательно разработанных античных воплощений — "Ифигения в Авлиде". Видимая покорность судьбе заключает в себе нравственный выбор. Строя трагедию как *rite de passage*, в реализации метафоры *свадьба-смерть*, Еврипид последовательно проводит героиню через страх смерти, надежду на избавление, попытку избежать страшной участи к сознательно избранному самопожертвованию, в котором она видит исполнение долга и высшее

²⁶ Vernant J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs*. I. P., 1971. P. 93, n. 49.

²⁷ Gould Th. *The Innocence of Oedipus: the Philosophers on Oedipus the King* // *Twentieth century interpretations of Oedipus Rex*. Englewood Cliffs. 1968. P. 106. — Автора интересует проблема "consciousness of innocence of the part of the sufferer" (он называет Иова, Прометея прикованного, Аякса, Антигону, Ипполита, Ореста, Гамлета, кн. Мышкина, Йозефа К.; можно назвать и другие имена, в частности Николку из "Преступления и наказания", с его желанием "пострадать"), и он определяет механизм страданий-пассий вполне в духе Жирара: "мы становимся более невинными, потому что он пострадал безвинно". Собственно говоря, то же самое было сформулировано в начале века Дж. Харрисон: "[невинная жертва] погибает потому, что она настолько свята, что может отдать свою святость, свою силу, свою жизнь в момент для ее народа наиболее сакральный; жертвоприношение — не смерть, а приобщение к святости, которая для первобытного человека означала силу и жизнь" (*Harrison J. Ancient art and ritual*. Bradford-on-Avon. 1978. P. 45).

удовлетворение. Этим определяется и сакральность смерти Ифигении и отсутствие преступления (соответственно мечь Клитемнестры Агамемнону является нарушением сакральности, Орест же, определяющий матереубийство термином *δύω*, тем не менее ощущает святотатственность своего поступка: наказание, как уже было сказано, должно идти вперед, от родителей к детям, а не назад, от детей к родителям). Существовало, что Ифигения выбирает смерть без ожидания божественной награды для себя и в бескорыстии — высшая ценность ее выбора и единственная надежда — залог спасения, ср.:

На меня теперь Эллада, вся великая Эллада
Жадно смотрит; в этой *жертве беззащитной и бессильной*
Все для них: попутный ветер и разрушенная Троя...

(1377—1379)

Умирая, я спасу вас, жены Греции...

(1383)

... если я угодна в жертву
Артемиде, разве спорить мне с богиней подобает?
... Это *тело* — дар отчизне...

(1395—1397)

За родину, за всю Элладу *тело*
Я предаю на *жертву*, и никто
Меня к тому не вынуждал...

(1553—1555, пер. И. Анненского)

Слова Ифигении являются по сути дела универсальной, вневременной формулой-обоснованием принесения себя в жертву. Существовало, что жертвоприношение направлено не только на *прошлое* (прекращение совершённого зла, искупление некоей прежней вины). Тем самым оно перекрывает трактовку Жирара, трезвую, практичную и потому в чем-то, быть может, слишком узкую и заземленную, не дающую свободы бескорыстно-творческим устремлениям человеческого духа. Жертвоприношение в той же, а возможно, и в большей степени направлено на *будущее*, которое характеризуется не только прекращением зла, но достижением более высокой степени добра. Эта цель в основном мифе выражена воскрешением в обновленной ипостаси. Для того чтобы возрождение было наиболее полным и триумфальным, предшествующее ему уничтожение также должно быть полным, окончательным. Поразительно, насколько сильно обновление в широком, в том числе и нравственном смысле связывается с уничтожением *плоти* (то, что так детально проработано в архетипических сюжетах и в основном мифе):

Надо до алмазного закала
Прокалить всю толщу бытия,
Если ж дров в плавильной печи мало,
Господи, вот плоть моя,

— скажет Волошин, почти дословно воспроизводя мифопоэтическую модель жертвоприношения²⁸.

Здесь материалом для наполнения схемы основного мифа послужила античная и специально древнегреческая традиция, т.е. традиция, ареально привязанная к Средиземноморью и Балканам. В связи с этим возникает мысль о том, насколько соответствующие представления были укоренены в ранних цивилизациях Балкан. В последнее время были высказаны предположения, позволяющие думать, что механизм жертвоприношения как двигателя жизни сформировался уже в древнебалканском неолите (ДБН): "С открытием "знакового" как особой сферы бытия и удивительным проникновением в область "символического" связана исключительная для своего времени глубина религиозных идей ДБН, их интенсивность и масштабность, проявившаяся в существенном ограничении аспекта "суеверного". . . и в новом решении проблемы смерти (выбор идеи динамического риска, включение смерти в цепь "жизнь — возрождение", т.е. новая усиленная жизнь, обретаемая только через смерть, и т.п.). . . Обращает на себя внимание особая роль ритуала как способа знакового решения "надзнаковых" проблем (регуляция конфликтных ситуаций, установление связей между человеческим и божественным, преодоление антитезы "жизнь — смерть") и глубинный изоморфизм жреца и жертвы, а также жреца-жертвы и Бога"²⁹.

Если говорить о древнебалканских истоках образа и смысла жертвоприношения, то, пожалуй, стоит упомянуть и о продолжении того же в современной балканской традиции, сохранившей соответствующий пласт в архаическом состоянии и гораздо меньшей затронутости временными и историческими изменениями, чем это представляется на поверхности. Индивидуальность "балканского варианта" заключается и в повышенной эмоциональной напряженности, нагнетении трагизма, что определяет и большую ценность разрешения ситуации, причем "действие" нередко разворачивается на мистериальном фоне, возможно, продолжающем линию орфического дионисизма. Целый ряд сюжетов, специфически балканских или преобразенных балканским колоритом ("Строительная жертва", "Проклятие матери", часто связанное с младшим/маленьким сыном, "Миорица", пастушеская баллада, где герой выбирает смерть-мистериальное сочетание с землей и др.) дает основание предполагать здесь архаическую схему жертвоприношения³⁰. Рассмотрение такого рода сюжетов в поле нравственного и в кругу мотива первожертвы открывает самостоятельную сферу балканской модели мира в ее временной и пространственной непрерывности.

²⁸ Ср.: "Слово *φύεω* вызывает мысль об огне: *φύεω* — это один из способов *καίεω* или, скорее, *καίειω* — это способ реализации жертвоприношения" (Casabona J., Op. cit. p. 74).

²⁹ Топоров В.Н. Древнебалканская неолитическая цивилизация ДБН: общий взгляд // Балканы в контексте Средиземноморья. . . С. 14—15.

³⁰ Цивьян Т.В. "Миорица": уникальное и типовое (рукопись).

ТИТАРЕСИЙ, СТИКС И КОЦИТ

(к интерпретации Каталога кораблей: "Илиада" II, 748–755)

Византийские переписчики "Илиады", приступая к списку кораблей, зывали к Божьей помощи, и молитвы их — "С Богом, с Богом святым!" — остались на полях Гомерово поэмы в назидание всякому, кто возьмется за этот текст — утомительный для переписчика, а по словам поэта, и для читателя, загадочный и потому притягательный для исследователя. Список, или Каталог, кораблей — одна из центральных тем гомероведения уже потому, что позиция исследователя по отношению к поэмам, к их авторству, датировке, истории создания и т.п. непременно опирается на данные Каталога. Мы ограничимся здесь ссылкой на сравнительно недавний критический обзор гомероведческой литературы, наглядно демонстрирующий роль аргументов "от Каталога" для решения основных вопросов "гомеровского вопроса"¹. Мы рассмотрим в этой статье странности только одного отрывка Каталога, но попытка объяснить их приводит и нас к выводам, затрагивающим традиционные вопросы об авторстве поэмы и характере работы над ее текстом. Вот этот отрывок:

Γουνεύς δ' ἐκ Κίφου ἦγε δύω καὶ εἴκοσι νῆας
 τῷ δ' Ἐνιῆες ἐποντο μενεπτόλεμοί τε Περαιβοί,
 οἳ περὶ Δωδώνην δυσχεέρον οἰκί' ἔθεντο,
 οἳ τ' ἀμφ' ἑμερτὸν Τिताρησιὸν ἔργ' ἐθέμοντο,
 δς ῥ' ἐς Πηνειὼν προίει καλλίροον ὕδωρ,
 οὐδ' ὅ γε Πηνειῷ συμμιγγεται ἀργυροῦ ἀγῆ,
 ἀλλὰ τέ μιν καθύπερθεν ἐπιρρέει ἦντ' ἔλαον.
 ὄρκου γὰρ δευοῦ Στυγὸς ὕδατος ἐστὶν ἀπορρώξ.

Буквальный перевод:

Гуней же из Кифа вел 22 корабля,

Гуней же из Кифа вел 22 корабля,
 За ним следовали эниане и перребы сильные в битвах,
 Кои возле зимней Додоны поставили дома
 И кои вокруг Титаресия милого обитали на пашнях,
 Того, что в Пеней вливает прекраснотекущую воду,
 И все же она с ним не смешивается, серебристым водоворотом,
 Но течет поверх него, словно масло;
 Клятвы ведь страшной стиги воды это доля.

Первое, что останавливает внимание в этом отрывке — это таинственное неслияние вод двух рек и объяснение такого феномена через связь со "стигой". (Мы избегаем говорить о "стиксе", чтобы не вызывать знакомый по мировой литературе образ: "стига" при ее первом появлении

¹ Андреев Ю.В. Политическая география гомеровской Греции: (к вопросу о датировке "Каталога кораблей" в "Илиаде" // Древний Восток и античный мир. М.: МГУ, 1980. — С. 128–152.

в этой литературе должна быть понята вне позднейшей судьбы этого слова и образа). Итак, в нашем пассаже особенно загадочна последняя строка, обремененная четырьмя родительными падежами. Поскольку клятва водой стиги именуется в других частях гомеровского корпуса "самой страшной" (*δεινότατος*; II. XV, 36, Od. V, 186, Hom. hymn. I, 85), можно утверждать, что в нашем отрывке прил. *страшной* относится не к слову *стиги* и не к слову *воды*, а именно к слову *клятвы*. *Стиги* и *воды* связаны как *вода стиги*, а не *стига воды*, что доказывается наличием именно такого словосочетания в других местах (е. г. II. XIV, 271, XV, 37). У Гомера встречается только форма род. п. этого слова *στυγός*, и что это за слово — имя собственное или нарицательное — остается неясным, (сколько бы ни использовалось впоследствии слово *Стикс* для обозначения реки или болота в преисподней или, наконец, богини-океаниды у Гесиода). Во всяком случае, *страшная клятва* это и есть *стиги вода*, ведь и Гомер (в указанных выше местах), и Гесиод (Th. 784–5, 805, ср. 400) отождествляют воду и клятву².

Итак, зададим вопросы к последней строке нашего отрывка: доля чего? — *воды*; воды какой? — *стиги*; *вода стиги* что такое? — *страшная клятва*.

Долей загадочной воды стиги является приток реальной фессалийской реки, определяемый как "милый" или "чарующий", по берегам которого воздеывают землю, чья вода именуется "прекраснотекущей". Может ли прекрасная фессалийская река черпать воду из преисподней, если под стигой понимать позднейший Стикс? Или здесь речь о чем-то ином?

Известно, что *στυγὸς ὕδωρ* "стиги вода" — это название водопада в Аркадии (современная гора Хелм, древняя Ароания). Такое же словосочетание без артикля использует применительно к аркадскому феномену и Геродот (VI, 74), и Павсаний, когда передает местное название: «воду, стекающую по скале, эллины зовут "стиги вода"» (VIII, 17,6; ср. VIII, 19,3). Но когда Павсаний не делает ссылок на туземное выражение, он, знакомый уже с представлением и о Стиксе как адской реке, и о Стиксе-богине, использует артикль: *ὕδωρ τῆς Στυγός* и даже *ἀπὸ τῆς Στυγός* (VIII, 17,6; 18,1; 2; 5). Совпадение аркадского топонима и формулы Гомера заставляет задуматься о возможной связи между ними.

² Грамматически возможна и связь иного рода: "стигова вода страшной клятвы". По-видимому так понимал Гомера Плиний. У Плиния воды Пенеева притока с ним не сливаются, потому что "порождены дирами", т.е. "клятвами" или "у Дир", "у Клятв" (NH IV, 31). Поскольку Плиний ссылается здесь на Гомера, ясно что его выражение *aquas poenales Diris genitas* 'воды казнящие, клятвами (для клятв?) порожденные' представляет собой трактовку разбираемой нами строки, причем *казнящие* указывает на более позднюю идею загробной казни в адских водах, а *порожденные клятвами* указывает на то, что Плиний ставил слово *клятва* в зависимости от *вода*: *вода клятвы* = *вода, порожденная клятвами*. Но опираясь на Гомера и Гесиода, мы предпочитаем более "трудную" для современного ума трактовку, предполагающую конкретный, физический, характер клятвы: клятва и есть *вода стиги*.

В поэмах мы обнаруживаем некоторые черты этой загадочной воды, напоминающие признаки аркадского водопада. Аркадский водопад низвергается из высокогорного ледяного озера с огромной высоты, до земли долетает не так много влаги, которой, по свидетельству Геродота (VI, 74) клянутся аркадяне. И у Гомера *вода стиги* — *низвергающаяся*, ее потоки *высокие* (Il. XV, 37, Od. V, 185, Hom. hymn. I, 85; Il. VIII, 369), боги клянутся этой водою. И если аркадяне дают свои клятвы водою *ужаса* и *дрожи*, как можно передать значение слова *стикс*³, то и клятва богов *водой стиги* именуется самой *страшной, величайшей*. Вода аркадского водопада имела репутацию губительной и вредоносной (Paus. V, 18,4), а у Гомера *вода стиги* заповедная (Il. XIV, 271). Конечно, боги Гомера клянутся этой водой не в ущелья Ароании, а на Иде, на Лемносе, на Оигии (Il. XV, 36; XIV 271; Od. V, 185), и черты реального водопада приобретают мифологическую, inferнальную, интерпретацию. Так, высокие потоки воды стиги преграждают вход в преисподнюю и губят тех, кто не сможет из-под них убежать (Il. VIII, 369). Обратим внимание и на слово *доля* в нашем отрывке, ведь *ἀπορρώξ* ('доля, часть') это собственно 'обрыв, облом, скала и пропасть' (от *ἀπορρήγνυμι* 'отламывать'). Сочетание *Στυγὸς ὕδατος ἀπορρώξ* — 'скала воды стужи' — может служить точным описанием аркадского водопада, хотя у Гомера оно используется пересмысленно⁴. То же сочетание встречается и в "Одиссее", где как *стикс воды доля* определяется не Титаресий, а Коцит — река стенаний и плача, впадающая вместе с Пирифлегетоном в Ахеронт у входа в Аид (X, 514). Слияние адских рек происходит возле скалы (*πέτρῃ*), и эта скала, словно заменяет в ландшафте, связанном с водой стиги, абстрактно, метафорически понятый *ἀπορρώξ*.

Ясно, что у Гомера нет сознательной связи стиги воды и конкретной аркадской местности, но в случае с Титаресием он расходится и с самим

³ Форма апеллатива **στυξ* не засвидетельствована; однако у Феофраста встречается мн.ч. *αἱ στύγες*, что означает 'пронизывающий озноб, чувство влажного, холода' (Saus. pl. V, 14,4). *Вода стиги* может быть понята как 'вода дрожи', 'вода стужи', 'вода ужаса'; ср. у Шантрена s.v. *στυγέω*, *Στύξ* etc., у Фасмера — *стыгнуть, студа*, у Преображенского — *студить*.

⁴ И у Гесиода, создавшего персонификацию — богиню Стикс, живущую в Тар-таре, сохраняется много деталей, напоминающих об аркадском водопаде. Стикс живет на высокой скале, с которой вниз стекает холодная вода, тема недоступных, высоких, обрывистых скал повторяется настойчиво, а серебряные колонны на которых дом богини вздымается к небу напоминают о гигантских ледяных столбах, в которые превращается зимою аркадский водопад (Hes. Th. 383 сл. 775 сл.). Интересно, что у Вергилия, который представляет Стикс и рекою, делающей в преисподней 9 оборотов (Georg. IV, 480), и болотом (Aen. VI, 323 и др.), и озером (Aen. VIII, 296), однажды словно воспроизводится описание покрытой черными полосами и потеками скалы Хелма и "обрыва над пропастью мрачной" (Aen. IX, 104, ср. примечание Фрезера: Pausanias's Description of Greece in 6 vol. / By J. G. Frazer. London. Vol. IV, 1965. P. 250–251).

собой и со всей мифо-географической традицией, потому что фессалийская речка не обладает качествами других рек и источников подобного происхождения. Речка Кратис (или Крафида), питаемая аркадским водопадом, губительна для людей и животных, разрушает любые вещества за исключением лошадиного копыта (Paus. VIII, 18,4)⁵. Священный ручей смертоносной воды возле Фенея Страбон называет "Водой Стикса" (VIII, 8,4, 389). Тот же автор сообщает о заливе Аверн, пролетая над которым, погибают по местным преданиям птицы, и об источнике пресной воды в этом районе, которого чураются, считая, что вода в нем из Стикса (V, 4; 5, 244); тельхины губили людей какой-то "водой Стикса" (Strabo XIV, 2,7, 654). В послегомеровской традиции делались попытки как-нибудь разрешить противоречие образа Титаресия и его источника главным образом за счет "хтонизации" реки. Так, Плиний, заимствуя из Гомера тему неслияния Пеней и его притока, уничтожает все "положительные" характеристики последнего, усиливает хтонические черты и переименовывает из Титаресия в Орк⁶. У Сенеки (Troad. 847) Титаресс имеет две характеристики: 1) волны его медлительные, 2) он должен уйти под море (*subiturus aequor segnibus undis*). Медлительные волны напоминают, конечно, сравнение Титаресия с маслом, но в сочетании с нырянием под море создают образ адской реки, так как реки, ныряющие под землю и вновь выходящие на поверхность, считались в древности соприкасающимися с преисподней, а медлительность Титаресса напоминает о заиленных стоячих водах стигийского болота, описанного в VI книге "Энеиды". Для Вибия Секвестера Титаресс — это просто одно из названий Орка⁷.

Описывая в "Федоне" (113) систему адских речек, Платон вообще не упоминает Титаресий; он опирается на картину, данную в "Одиссее" и, видимо, на орфическую традицию (Orph. h. 57,71, fr. 154. Abel). Огненному Пирифлегетону противопоставляется холодный Коцит⁸, именуе-

⁵ Ср также Ael.: NA X, 40; Stob. Flor. I, 49, 52; Eusth. II. 30, 16; 18,30, Od. 1607,61; 1668,8; Sen.Qu.nat. III, 25; Plin.NH II, 231: XXX, 26 sq.; Ovid. Met. XV, 332 sq.

⁶ "[Пеней] получает реку Орк, но не принимает в себя, а неся ее на некотором пространстве плывущей сверху, подобно маслу, как сказано у Гомера, отвергает воды, казнящие, у Дир порожденные, отказываясь смешивать со своими себрюными" (NH IV, 31). У Лукана (VI, 376 сл.) то же явление — неслияние "истекающего из Стигийских болот" Титаресия с Пенеем — расценивается как нежелание священной реки, помнящей о своем "происхождении", смешиваться с земной "профанной" (*vilis*) речкой.

⁷ Geographi latini minores / Ed. Riese. Neilbronn. 1878. p. 159.

⁸ О холоде Коцита у Платона ничего не сказано, кроме того, что он противопоставлен огненному Пирифлегетону; и если последний, выходя на поверхность земли, выбрасывает лаву, то первый протекает по диким и мрачным (холодным?) местностям и цвет имеет "холодный" — иссиня-черный. Собственно о холоде Коцита сообщает "Суда" (s.v. Ἠλύσιον).

мый Стигийским и получающий в образуемом им озере-болоте под названием Стикс свои страшные свойства.

Вместе с тем и Коцит, и Пирифлегетон обладает свойством Титаресия — их воды не сливаются с чуждыми водами, ни со Стигийским болотом, ни с Ахеронтом. Похоже, что Платон "обобщил" свойства разных частей *стиги воды*, вычитанные из Гомера.

И у древних, и у современных авторов прослеживается тенденция и противоположная — подыскать для Титаресия реальное географическое соответствие, а о его связи со стигой умолчать, "забыть". Так, у Филострата (Imag. II.14) Титаресий имеет воду такую легкую и особенно вкусную, что она не сливается с водой Пеней. Страбон отождествляет Титаресий с Европом, который якобы стекает с горы Титарий, примыкающей к Олимпу (IX.5 10 441, VII фр. 14 и 15): из-за какой-то маслянистой примеси вода рек не смешивается. И гора Титарий, и маслянистая примесь — домыслы Географа, призванные объяснить строки "Илиады" через природный феномен. Гомеровская загадка заставляла путешественников и географов то находить в устье Европа типично "стигийский" ландшафт, то видеть там феномен "неслияния"⁹. Иногда, исходя из родства названия реки и слова *τίταρος* (гипс, известняк), ищут реки с белой примесью. Так, Лик нашел в долине Пеней, выше Трикки, приток, впадающий с севера, который возникает у так называемого "Молочного камня" — скалы с известковыми отложениями¹⁰. Но нет в этом случае ни феномена неслияния, ни заметной белой примеси. Никому из древних и новых авторов так и не удалось непротиворечиво локализовать Титаресий: с одной стороны, за счет скорости и цвета вода притоков в месте слияния некоторое время выделяется в водах, ее принявших; с другой — ни один из наблюдаемых ныне притоков Пеней не обнаруживает в этом отношении ничего примечательного. Косвенные же данные говорят за помещение Титаресия в пределах красивейшей Темпейской долины (куда поместил свой Орк и Плиний), расположенной в нижнем течении Пеней. В нижнем течении этой реки находится и город Мопсий, чей эпоним — врачеватель Мопс — имеет прозвище Титаресийский¹¹.

Итак, пытаясь понять, как прекрасный приток Пеней может быть долею стиговой воды, мы ничего не смогли выяснить. Мы решили пойти путем выявления других противоречий этого отрывка, и когда их сово-

⁹ Heuzey L. Le mont Olympe et l'Acarnanie. Paris, 1860; *Georgiades*. Thessalia. Vols., 1894. P. 23.

¹⁰ Leake W.M. Travels in Northern Greece. London, 1835. Vol. I. P. 415. Vol. IV. P. 278.

¹¹ См.: Hes. Scut. 171; Lyc. 881; Ap.Rh.I 65; ср. однако: Strabo IX, 5, 22. Впрочем, прозвище Мопса возводится традицией и к деду Титарону, и к названию какого-то фессалийского города Титара (Schol. Ap. Rh. I, 65; Tzetzes, Lyc. 881–896; Sud. s.v. Τίταρος).

купность предстанет в виде системы, мы сможем вернуться к загадке Титаресия.

Следующая странность нашего пассажа — невозможность локализовать гегемонию Гунея¹². Она включает эпирскую, феспротийскую "холодную" Додону на западе Греции и Титаресий, естественное положение которого в нижнем течении Пеней, где первоначально обитали перребы (Strabo IX, 5, 19). Получается, что гегемония Гунея разбросана на западе и на востоке, разделена высокими горами Пинда, причем между западной и восточной "частями" вклиниваются другие гегемонии. Некоторые из городов гегемоний Асклепиадов, Еврипила и Полипета надежно локализованы (таковы Трикка, Аргисса, Олооссон, Гиртона)¹³, и их положение на карте показывает, что территория Гунея разрывается надвое. Страбон, видимо, чтобы справиться с этой нелепостью, приводит версию первоначальной восточной локализации Додоны: оракул был сначала в Дотийской долине, у Скоттусы, а уже потом был перенесен в Эпир (VII, 7, 11—12, 327—329). Эти его домыслы ничем не подтверждаются. Иначе рассуждает Лик¹⁴. Он ищет и находит Титаресий на крайнем северо-западе возле Додоны; ближе к истокам Пеней, а, тем самым и к Додоне, "подтягивают" Титаресий и другие исследователи¹⁵, хотя в этой суровой местности нет ни плодородных долин, ни прекрасных ландшафтов. Итак, под властью Гунея оказываются две территории.

Гунею подвластны также два народа — эниане и перребы. Это обстоятельство требует самого пристального внимания. В Каталоге в 19 случаях из 29-ти войско описывается не с помощью названия этноса, а описательно: "Над теми, кто населяли такие-то города, главенствовал такой-то". Лишь в 10 случаях, причем идущих в Каталоге группами, называется племя: беотийцы (секция 1; во второй беотийской секции описание), фокийцы (3), локры (4), абанты (5), кефаленцы (15), этолийцы (16), критяне (17), родосцы (18), эниане и перребы (28), магнеты (29). Во всех случаях, кроме эниан и перребов, речь идет об одном этнониме. Исключение составляет также секция 21, секция Ахилла, но эта секция занимает исключительное положение по целому ряду признаков, рассматривать ее среди прочих не имеет смысла¹⁶.

¹² Каждой "гегемонии", т.е. господству вождя или группы вождей над определенной территорией, племенем и числом кораблей, в Каталоге Гомера соответствует отдельное, построенное по определенной схеме описание. Такие описания мы называем далее "секциями" Каталога.

¹³ *Hope Simpson R., Lazenby J.F. The Catalogue of the Ships in Homeric Iliad.* Oxf., 1972, Map. 7; *Allen T.W. The Homeric Catalogue of Ships.* Oxt., 1921. P. 134.

¹⁴ *Lcake W.M. Op. cit.*

¹⁵ *Hope Simpson R., Lazenby J.F. Op. cit. Map. 7; Allen I.W. Op. cit. P. 13, 130 ff.*

¹⁶ В секции Ахилла все по особому: обобщенное заглавие с обозначением целой области (Пеласгический Аргос), сочетание описательного способа с названием этнонимов, причем сразу трех. Еще Зенодот "исправлял" начало этой секции,

Добавим к этому то, что только в "Илиаде" Гунею приписывается власть над двумя народами. У Аполлодора (Ер. III, 14) и в "Каталоге" Еврипида (Ерh. A. 177) Гуней — предводитель только эниан, у Диктиса Критского (Bell. Tr. I, 17) — только перребов (ср. St. Byz. s.v. Γούνοι). Конечно, и эниане и перребы, многократно мигрировавшие, не раз оказывались в соседстве друг с другом (Strabo I, 3,18; IX, 3, 17, 437 sqq.; X, 1,4, 446, X, 2,1, 450). И все же, если перемещения перребов не выходили за пределы Фессалии и не заходили на западное побережье, то о длительности пребывания на крайнем западе в эпирской Молоссии и Кассопии эниан традиция знает (Plut. Qu. G 13 и 26). В обрядовом фольклоре эниан, населявших во времена Плутарха область в верховьях Сперхейя и около Инаха, Кассопия именовалась покинутой "родиной"; Плутарх даже отождествляет эниан с феспротийским племенем паравов (паравеев, ср. Thuc. II, 80,6). На связь племени с северо-западным ареалом указывает косвенно и форма этнонима на *-ἄνες*, характерная для илирийской-албанско-фракийской языковой группы¹⁷. И в нашем отрывке эниане естественно связываются с Додоной, а перребы с Титаресием, потому что при перечислении сначала упомянуты эниане, потом перребы и сначала Додона, а потом Титаресий.

О том, где мыслилась "Илиадой" гегемония Гунея можно судить еще по одному обстоятельству — по порядку перечисления фессалийских гегемоний. Гомер перечисляет их с запада на восток, причем сначала южный ряд по побережью Малийского и Пагасейского заливов, а затем северный — по течению Пеней: Ахилл, Протесилай, Евмел, Филоктет, Асклеиады, Европил, Полипет и Леонтей, Гуней, Профой (магнеты). Таким образом Гуней оказывается в пределах Темпейской долины, ведь ближе его к побережью только магнеты. В Каталоге же Аполлодора (Ер. III, 14) весь порядок перечисления гегемоний точно такой же, как у Гомера, с одним единственным отличием: гегемония Гунея попала на другое место — между последней гегемонией южного ряда (Филоктет) и первой — северного (Асклеиады), иными словами, "царство" Гунея при таком порядке перечисления оказывается на крайнем западе, западнее Трикки. Аполлодор, доносящий до нас западную локализацию гегемонии Гунея, придает этому вождю только эниан. А это значит, что в традиции, использованной Аполлодором, нет противоречия, наблюдаемого в "Илиаде": Гуней здесь властвует над одним, западным, племенем и территория его тоже западная.

Наконец, в вопросе о числе кораблей только для секции Гунея существует расхождение в самом рукописном предании, поддержанное к

подгоняя ее под общий стандарт; мы же надеемся когда-нибудь показать, что в этой секции в действительности речь идет об одном, а не трех народах.

¹⁷ See H. B. Lexikon des frühgriechischen Epos. 1955. S.v. *ἀνῆνες*.

тому же и другими источниками. В византийских рукописях "Илиады", в каталогах Аполлодора и Диктиса Критского кораблей — 22, а в папирусном отрывке из поэмы¹⁸, П в. н.э. в "Каталоге" Еврипида (Iph.A. 177 сл.) и у Гигина (Fab. 97) кораблей — 12. Заметим, что Еврипид указывает те же по числу кораблей флоты, что и Гомер, и у Ахилла, и у Беотийцев, и у Агамемнона, и у Аякса¹⁹ и только у Гуней иное число кораблей. Так какая же цифра верна 12 или 22? И можно ли ставить такой вопрос?

Численность корабельных отрядов в Каталоге, как правило, кратна 10-ти, что принято считать наследием микенской системы построения войск. Не кратны 10-ти семь флотов: Филоктета (11), Евмела (7), Аякса Теламонида (12), Одиссея (12), Тлеполема (9), Нерее (3) и Гуней (122). В.Л. Цымбурский на Авторско-читательской конференции "Вестника древней истории" в 1984 г. высказал предположение, что флоты, кратные 10-ти, противопоставлены в Каталоге небольшим флотам с числом кораблей, не делящимся на 10, как отряды "центра" и географической периферии. Кроме того, Цымбурский обратил внимание на то, что между порядком сообщения сведений в секции и кратностью или некратностью 10-ти существует некое соответствие. А именно, если в секции сначала сообщается, откуда воины или их племенная принадлежность, а уже потом имя вождя или вождей²⁰, то и число кораблей "круглое"; если же сначала указывается вождь, а уже потом, над какими народами он начальствует, то число кораблей "не круглое". Первый случай отнесен к географическому центру, второй — к периферии, это секции № 7, 15, 18, 19, 28. Правда, есть два исключения, следующие в Каталоге один за другим: гегемония Филоктета (№ 23) и гегемония Евмела (№ 24). Хотя на первом месте здесь указаны места, откуда пришли воины, число кораблей не круглое — 7 и 11. Относить ли эти гегемонии к центру или к периферии, не вполне ясно. Географический критерий вообще вызывает сомнения. Дело не только в том, что разные исследователи могут считать центром и периферией разные области, но и в том, что эти категории подвижны, а к какому времени относить ситуацию, отразившуюся в Каталоге, есть проблема, а не данность. Мы предпочли бы поэтому иметь более надежный признак для классификации секций Каталога, столь же надежный, как число кораб-

¹⁸ The Oxyrynchus Papyri I, 1898. London. P. 46.

¹⁹ Отступления от Гомера не затрагивают числа судов: Еврипид вводил Аттида, сына Тезея, которого нет у Гомера из соображений "патриотизма", вообще не упоминает число кораблей у Нестора и Еврита, а Аяксу Оилею приписывает не только локийский флот, как у Гомера, но и фокийский, сообщая, впрочем, о равенстве того и другого флотов (у Гомера оба флота по 40 кораблей).

²⁰ Три формы начала секции — когда внимание фокусируется сначала на городах, или на этнической принадлежности, или на вожде — выделил еще Яманн (Jahmann G. Der homerische Schiffskatalogue und die Iliad. Koeln, 1958. S. 185. Anm. 254).

лей или схема построения секции. И такой критерий обнаруживается. Это основной глагол, который используется в каждой секции для обозначения действия предводителя: *вел, начальствовал, предводительствовал*. Оказывается, что во всех секциях, начинающихся с упоминания вождя, используется только глагол *ἄγειν*, который ни разу не используется в других секциях. В этих других секциях встречаются три других глагола — *ἄρχειν, ἡγεῖσθαι, ἡγεμονεῖν*. Спорные секции (Филоктета и Евмела) с точки зрения используемого глагола и зачина секции примыкают все-таки к основному типу, сочетающему декадное построение флота, зачин с вниманием к племенам и локусам и использование одного из трех глаголов, указанных выше. От другой группы секции Филоктета и Евмела отличает еще и то, что количество кораблей у этих вождей представляет собою простые числа — 7 и 11, флоты же Аякса, Одиссея, Глеполема и Нерее кратны 3-м. Флот Гуней, чья секция построена также, как только что названные, входит в эту группу, если число его кораблей 12 (как в папирусе, у Еврипида и у Гигина). Это и позволяет рассуждать о том, какое число кораблей в секции 28 "правильное". Очевидно, в Каталоге соединены две группы секций, различающиеся построением зачина, использованием тех или иных глаголов и кратностью флота 3-м или 10-ти. (Поскольку флоты, кратные 3-м, не превышают 12-ти кораблей, можно предположить, что в этих случаях мы имеем дело со счетом по дюжинам и частям дюжин, так же как в Микенах — счет по десяткам). Что же в таком случае представляет собою число 22, сохраненное частью традиции, как не сумму 12 и 10? А значит, Гунею приданы в секции 28 два, первоначально различных флота — один с декадным, другой с "дюжинным" принципом построения.

Создается впечатление, что секция 28 раздваивается. В ней упомянуты два племени, населяющие две разные территории на западе и на востоке Пеласгического Аргоса (как его понимает Лоптсон²¹), здесь суммируются два флота из 10-ти и 12-ти кораблей. Правда, вождь один — Гуней и город один — Киф. К Гунею и Кифу мы еще вернемся, а пока предположим, что секция № 28 составлена из двух.

Это предположение оказывается помогает понять некоторые противоречия традиции. Так, Аполлодор, подводя итог своему каталогу, заявляет: "Гегемоний же 30", а между тем реально в его списке 29 гегемоний, как и у Гомера. Можно было бы считать, что Аполлодор "округлил" число гегемоний, если бы не аналогичная ситуация у Страбона, который после того, как сказал, что Гомер разделил Фессалию (несколько большую, чем Фессалия по представлениям самого Страбона) "на десять частей, или господств", рассказывая об этих "господствах", идет вслед за Гомером и называет всего 9 (IX, 5, 4, ср. 14). Ин-

²¹ Loftson P. Pelasgicon Argos in the Catalogue of the Ships (681) // Mnemosyne. Vol. 34, 1981. Fasc. 1—2. P. 136—138.

интересно, что перед тем Страбон сообщает и о штудировании им многих сочинений о списке кораблей у Гомера. Не попала ли к нему информация о 10 фессалийских гегемониях из той же традиции, из какой вышли 30 гегемоний Аполлодора? Попытки Страбона добавить к гомеровым гегемониям еще войско долопов, чтобы свести концы с концами, выглядят как натяжки. В античной литературе довольно часты подобные "небрежности", когда общая сумма берется из одного источника, список чего-либо из другого, и, сводя вместе список и сумму, автор не обращает внимания на то, что они не согласованы²². Благодаря Страбону мы знаем, из какой части Каталога Гомера скорее всего "выпала" одна секция, которой недостает сумме Аполлодора, — из фессалийской части, а это поддерживает наше предположение о том, что две секции эниан и перребов были стянуты в одну.

Но чей вождь Гуней? Это можно было бы узнать, располагай мы локализацией Кифа, но она неизвестна. Поздние авторы, пытаясь найти гомеровский Киф, называют этим именем и гору, и поселение, и реку. Неясно также, кому принадлежит город Киф — энианам или перребам. Так, у Евстафия (II. II, 335,9, ср. St. Byz. s.v. Κῑφος) сообщается генеалогия Палленей—Перреб—Киф (эпоним города), и тем самым город связывается с македонско-перребским ареалом. Страбон, помещая Киф у Олимпа, сообщает, что Киф (неизвестно кому принадлежавший первоначально) был занят энианами, вытесненными с Дотийской долины лапифами (IX, 441—442). Исследователи XIX в. либо следуют Страбону²³, либо помещают Киф на западе, за Пиндом²⁴. Гомер является не просто самым древним источником, упоминающим Киф, но и единственным независимым источником. Все прочие упоминания этого города представляют собою попытку пояснить Гомера²⁵. Именно таинственность Кифа подсказывает "темному" Ликофрону парафраз для Гунея — "злосчастный предводитель кифейцев" (897). Интересно, что у Стефана Византийского раздваивается и город Киф: один объявляется перребским (откуда и корабли Гунея), другой — фессалийским. Однако и Перребия в Фессалии! Может быть, второй Киф мыслится на западе Фессалии, на границе с Эпиром? Двоение на этом не прекращается. Дело в том, что с Гунеем связывают еще один город — перребский Гонн, расположенный почти на побережье, в устье Пеней. Стефан Византийский считает Гунея эпонимом Гонна/Гона (St. Byz. s.v. Γόννοι), однако, если и связывать топоним и антропоним, то связь тут обратная: Гуней может быть понят как "гόνеп"

²² Ср. например, число сочинений Хрисиппа по логике, перечисляемых у Диогена Лаэртского, и общую сумму таких сочинений, приводимую им же: D.L. VII, 190—198.

²³ Heuzey L. Op. cit. P. 62 sq.

²⁴ RE. Bd. XII, 1. 1924. Col. 57—58.

²⁵ St. Byz. s.v. Κῑφος, s.v. Γόννοι; Schol. II. II, 748; Eusth. II. II, 335, 9; Schol. Lyc, 897.

человек из Гона²⁶, т.е. не название города произведено от имени человека, а антропоним от топонима²⁷.

И Гуней и Гонн/Гон родственны сущ. γουνός, означающему 'холм', 'высокое место' (ЕМ 239,5). Город Гон, как и город Гонозсса, назван так за свое местоположение: город-возвышенность, город-холм (Гонн находится на отрогах Олимпа). Гуней же может "переводиться" как "Холмовый", "Человек холма". Если обратиться к семантике топонима Κῆρος и сравнить его с прил. κηρός ('выпуклый', 'выгнутый', 'вздутый') и с сущ. τὸ κῆρος, ἡ κηρότης ('выпуклость', 'выгнутость', 'вздутие', 'горб'), то Киф оказывается до некоторой степени семантическим дубликатом Гона.

Раздваивается в традиции и Гуней: ему приписан брат Эн, эпоним племени эниан (St. Byz. s.v. Ἀῖνος). Эн — фигура, лишенная всякой индивидуальности и собственной легенды. Впечатление, что для Гона создан искусственный дубликат Киф, а для Гуней — Эн. Чтобы окончательно зарыбило в глазах, добавим, что по Стефану Гон получил имя от Гуней, который является потомком Кифа, причем Стефан выдает эти сведения за заимствованные из Гомера, который в нашем тексте ничего не говорит о Гонне, а Кифом называет не человека, а место (s.v. Γόνιου). О родителе Гуней мы узнаем из каталога Аполлодора, который, снабжая отчествами тех, кто в Каталоге "Илиады" их не имеет, всегда дает отчества, известные по Гомеровским поэмам, и только Гуней получает в родителе неведомого Окита. Это имя встречается однажды у Геродота (VIII, 5), его носит неведомый родитель коринфянина Адиманта. Гитин также называет отца Гуней (Fab. 97, в рук. *cuspius* искаж. *Guneus*) *Ocitus*.

Две неизвестные величины (Киф и Оки́т) могут, по нашему предположению, скрывать одну известную:

Каталог "Илиады"	Γουνεύς	δ' ἐκ Κίφρου	(Гуней же из Кифа)
Каталог Аполлодора	Γουνεύς	ωκυτου	(Гуней Окита)
общий реконструируемый источник	Γουνεύς	κωκυτου	(Гуней Кокиста/Коцита)

Происхождение текста Гомера и Аполлодора — из общего источника, но независимое. У Аполлодора, возможно, сознательная замена зловещего Коцита на безобидно неведомого Окита. В Гомеровском тексте требуют объяснения появление частицы δέ и замена τ на φ. Первое связано с формульностью Каталога: δέ регулярно²⁸ ставится после первого

²⁶ Wilamowitz-Moellendorf U. von. Der Herkunft der Magneten am Meander//Hermes. Bd. XXX, 1895. S. 196.

²⁷ Формы на γον — γονῶν- и γονν- являются диалектными вариантами или, во всяком случае, воспринимаются как таковые носителями языка: St. Byz. s.v. Γόννοι; Buck C.D. The Greek Dialects. Chicago, 1955. P. 49, 54.

²⁸ Только три раза в Каталоге встречаются другие частицы: αὐτῶν и αὐτάρ.

слова каждой секции, но Γουνεὺς δὲ Κωκίτου не укладывается в дактилическую схему. Это и могло послужить толчком к изменению: Γουνεὺς δ' ἐκκωκίτου. Примечательно, что в секции Гуней еще два собственных имени искажены в угоду метру: вместо Ἀντιάδες, не включаемых в дактиль, Ἐνίηδες; вместо περραιβοί — περαιβοί. К дальнейшим изменениям τ на φ ведет семантика получившегося слова κίτου(ς) κίτος 'яма, впадина, вогнутость'. Это антоним к κάρος. Имя Гуней, как мы уже говорили, означает "Холмовый", так что Гуней ἐκ κίτου(ς) звучит примерно как "холм из ямы". Нелепый оксюморон заменяется на Γουνεὺς ἐκ Κίφρου(ς) с использованием созвучного антонима, и получается примерно: "Холм из возвышения".

В силу такой реконструкции текста Гуней Коцита оказывается сыном адской реки или — самое меньшее — обитателем окрестностей феспротийского Коцита, текущего близ Додоны в местах обитания эниан — Коцита одноименного или даже тождественного тому, который называн в "Одиссее" *долей стиги воды*. Если слова о перребях и Титаресии вынимаются из секции, то загадочная строка, как и в "Одиссее", оказывается рядом с Коцитом, и можно вообразить, что и тут, как в "Одиссее", слова о воде стиги относились к Коциту.

Как могло произойти объединение секций и зачем это понадобилось? На второй вопрос попытаемся ответить позже. Споспособствовало же объединению и облегчало его то, что Гуней за счет сходства его с названием перребского города Гона был принят "в перребы". Кто же такой Гуней? В том, что известно о герое с этим именем, повторяются темы — холм, река, подземная река, смерть в воде и вода смерти. Забыв о Коците, легенда словно "помнит", как феспротийский Коцит возникает у подножья холма и впадает в ныряющий под землю Ахеронт²⁹. О Гунее известно, что он погиб у Эвбеи на пути из-под Трои. Псевдо-аристотелева эпиграмма-эпитафия сообщает, что тело Гуней взял понт, а душу — влажный эфир (Perlos, 32). Пусть это почти топос, но вот иная версия: Гуней не погиб, но, потопив свои корабли, прибыл в Ливию и поселился на берегу реки Кинипы/Кинифы (Apoll. Bibl. IV, 15 a). Эту местность Геродот характеризует как влажную в отличие от остальной Ливии, а о реке говорит, что она берет начало у лесистого холма (IV, 175, 198, V, 42). У Ликофрона Гуней добирается до берегов Ливии, до этих влажных краев, но гибнет в прибрежных водах (877 сл.). Говоря об оплакивании погибшего Гуней, Ликофрон использует здесь глагол κωκίτω, напоминающий о названии адской реки. Возможно, переносу фессалийского героя в Ливию дало толчок наличие в Ливийской Гесперии перребского гидронима Летей (Strabo XIV, 647), снова напоминающего об адских водах. Но есть и еще один Гуней, более древний, прадед Геракла, отец его бабки Лаономы (Apoll. Bibl. II, 4, 5; Paus. VIII, 14,2). Восхо-

²⁹ Leake W.M. Op. cit. I, 232; III, 8; IV, 52 ff.

дящая к Гунее генеалогия Геракла появляется в рассказе о том, как Геракл, живя у своей бабки в Фенее, занимался там строительством подземных каналов. Дело в том, что местность вокруг Фенея полна подземных пещер с водою, рек, уходящих и выходящих на поверхность, неожиданных наводнений. Здесь была и пещера, через которую Аид похитил Персефону (Сопол. Narr. 15). Аркадский водопад (*Стиги вода*) находится здесь же. Мы не знаем, где обитал Гуней, отец жительницы Фенея Лаономы, скорее тоже в Фенее, но вот на месте древней Нонакрис — ближайшего к водопаду древнего поселения, находится современная деревня, носящая название Гунарианика³⁰. Таким образом и с древним аркадским и с более "молодым" гомеровским Гунеем связываются сходные мифологические мотивы. Древний Гуней как бы "приносит" с собою в северную Грецию стигийскую воду из аркадского ущелья. Такое "обобществление" мифологических мотивов и локальных черт, слияние разных саг вокруг общего имени героя для мифологии вещь обычная. Живая мифология, не обработанная литературно, и есть собственно подобное нанизывание семантически подобных мотивов на стержень имени, как-то связанного с семантикой этих мотивов.

Мифология Гуней — это предпосылка для объединения двух секций, в одной из которых фигурировал Коцит и Гуней, а в другой — Титаресий (и город Гон?). Зачем, однако, нужно было это делать? Ведь даже, если отказать в доверии всем нашим домыслам о Кифе, Коците и Гунее, двоящихся героях, городах и реках, слишком много данных о том, что секция 28 есть результат слияния двух других.

Мы предполагаем, что основания для превращения 30-секционного КATALOGA в 29-секционный были эстетического характера, а именно — соображения симметрии, композиционной симметрии. Секции эниан и перребов оказались лучшими кандидатами для слияния, после которого Каталог, не имевший центра, его получил. Это секция 15, секция Одиссея. Если вспомнить, что шатер Одиссея — в центре ахейского стана (и об этом не раз говорится и в "Илиаде" и в "Одиссее"); что Одиссей выступает посредником в ссоре Агамемнона и Ахилла, а в Каталоге эти главные герои занимают места, симметричные относительно центра: секция 9 — Агамемнон, секция 21 — Ахилл; что лучшие бойцы, названные в поэме сразу же после КATALOGA, Аякс Теламонид и Евмел из Фер, также занимают места симметричные относительно Одиссея-центра (секции 7 и 23); если вспомнить, наконец, что Одиссей — центральный герой второй Гомерової поэмы, то на вопрос о случайности расположения секций мы не решимся ответить отрицательно. Из этой симметрии можно, вероятно, сделать вывод, что данный порядок секций, сформировался при изменении первоначального, что говорит об *этапах* работы над КATALOGOм, причем сформировался специально для включения в произведение, посвященное

³⁰ Pausanias's Description . . . Vol. IV. P. 249.

ссоре Ахилла и Агамемнона при посредничестве Одиссея. Иными словами, в настоящем своем виде Каталог не существовал до включения его в определенное сюжетное целое. Это последнее обстоятельство не может быть безразлично для так называемого "гомеровского вопроса".

С.Н. МУРАВЬЕВ

**СКРЫТАЯ ГАРМОНИЯ.
ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ОПИСАНИЮ ПОЭТИКИ
ГЕРАКЛИТА НА УРОВНЕ ФОНЕМ
(Набросок общей теории фонетики — Дополнения к наброску —
Фонетические схемы 25 фрагментов)**

... Речь сама, силой своих законов создает
по пути, мимоходом, размер, и рифму, и тысячи
других форм и образований, еще более важных,
но до сих пор не узанных, не названных.

Борис Пастернак. Доктор Живаго

Одна из отличительных черт прозы древнегреческого философа Гераклита Эфесского — ее чрезвычайная насыщенность (на всех языковых уровнях) поэтическими структурами и риторическими фигурами, без учета и понимания которых не может быть истинного постижения сути его учения или, точнее, *приобщения* (в том смысле, в каком "приобщаются святых даров") к сути его *мировосприятия*. А без такого приобщения, от самого учения остается лишь — пусть гениальная, но все же — голая схема, лишенный плоти костяк, отождествлять который с Глаголем ("Логосом") мыслителя столь же нелепо, сколь абсурдно судить об "Евгении Онегине" по подстрочному его переводу на французский язык. Но в отличие от "Евгения Онегина" проза Гераклита не поддается непосредственному восприятию, ибо написана на ныне мертвом языке, мертвой ныне речью, законы которой, как бы мы ни старались, не заложены в подкорке нашего левого полушария. Отсюда необходимость выявлять их косвенным образом, путем сознательного анализа, за которым должен воследовать столь же сознательный синтез, и лишь тогда станет можно говорить о более или менее адекватном восприятии текста¹.

¹ Это мнение было нами впервые суммарно изложено и проиллюстрировано примерами в докладе "Поэтическая форма фрагментов Гераклита и ее значение для их чтения и понимания", прочитанном на конференции "Античность как тип культуры" (Москва, 22.11.1983; см. также: *Муравьев С.Н. Гераклит Эфесский* [комментарий к переводу фрагментов] // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. С. 4362; *Mouraviev S.N. Crux eruditorum: le dossier du fr. B 26 d'Héraclite* // La Philo-

Уже в одной только области фонетического выражения проза Гераклита представляет нам три класса поэтических структур: две на уровне просодема — сплошную силлаботоническую ритмизацию текста и выборочную, локальную метрическую ритмизацию его² — и один на уровне фонем и звуков речи. Предлагаемый ниже очерк является первой, отнюдь не окончательной и пока еще весьма несовершенной попыткой разобраться в проблематике именно этого уровня с тем, чтобы в дальнейшем исчерпывающим образом его описать, "состыковать" с описаниями прочих уровней и опосредованно воссоздать то непосредственное восприятие, на которое мы не способны.

Хотя само по себе выявление фонических свойств гераклитовской прозы не сопряжено с большими трудностями, их описание и осмысление наталкивается на почти непреодолимое препятствие: отсутствие в природе какой-либо достаточно полной и последовательной теории этого раздела поэтики³. В результате пришлось взяться за создание *ad hoc* некоего суррогата такой теории. Первый вариант такого суррогата был нами представлен на симпозиуме "Балканы в контексте Средиземноморья". Текст доклада на симпозиуме воспроизводится в первой части нашего очерка почти без изменений. Однако впоследствии нам пришлось внести в эту теорию ряд существеннейших изменений. Сжатые сроки и множество внешних обстоятельств лишили нас возможности соответственно переработать основной набросок (вернее: написать его заново). В связи

sophie grecque et sa portée culturelle et historique. М., 1985. Р. 85–89, 108–114). Интерес к художественной прозе Гераклита как к явлению не только литературного рода стал проявлять и некоторые зарубежные исследователи (см., например: Kahn Ch.H. The Art and Thought of Heraclitus. Cambridge, 1979. Р. 87–95; Robb K. The linguistic art of Heraclitus // Language and Thought in Early Greek Philosophy. La Salle, 1983. Р. 153–206). Но до анализа конкретных форм, составляющих ее ткань, и выявления их философского значения еще очень далеко. Поиску подступов к анализу этих форм на фонетическом уровне (отнюдь не самом важном, разумеется, если брать его сам по себе) и посвящены предлагаемые материалы.

² См.: Муравьев С.Н. Силлаботоничность ритмической прозы Гераклита Эфесского // Античность и современность. М., 1972. С. 236–251 (следует, однако, иметь в виду, что некоторые схемы на с. 245–250 нуждаются в пересмотре); Mouraviev S.N. Op. cit. Р. 88–89. О квантитативных вкраплениях, см. в первой из этих работ (С. 243. Прим. 4^а); к настоящему времени их выявлено нами гораздо больше (одних дактило-спондеических — более 40 длиною от 6 до 2 стоп).

³ По мнению М.Л. Гаспарова, "простое сравнение статьи Брюсова о звукописи Пушкина и статьи Массона в Poetics-Poetyka показывает, что. 40 лет прошли в топтании на одном месте" (письмо автору от 12.8.1987; см.: Брюсов В.Я. Звукопись Пушкина (1924 г.) // Брюсов В.Я. Собрание сочинений в 7-ми тт. М., 1975. Т. 7. С. 128–148; Masson D.I. Sound repetition terms // Poetics — Poetyka — Поэтика. Warszawa, 1961. Р. 189–200; ср.: Гаспаров М.Л. Фоника // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987; там же приведена важнейшая литература). Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить М.Л. Гаспарова за поддержку и ценную помощь — в частности за собственноручный конспект рукописи: Брюсов В.Я. Эвфония // ОР ГБЛ, ф. 356, к. 39, ед. 4–5.

с чем мы приняли следующий компромиссный вариант: сохранить первоначальный текст доклада, сопроводив его дополнениями и уточнениями. Последние составляют вторую часть очерка. Наконец, в третьей части воспроизведены фонические схемы ряда фрагментов Гераклита, в основном — тех же, что и в тезисах к докладу, но с учетом достигнутых позже теоретических выводов.

Сопоставив тезисы доклада⁴, доклад и дополнения к нему, читатель получит возможность наблюдать нашу концепцию *in statu nascendi*. Автор не берется решать, выиграет ли от этого читатель или проиграет, он лишь подчиняется воле Ананки.

I

Вряд ли кто будет оспаривать следующие положения:

1) В художественных текстах, особенно в поэтических, наблюдаются явные отклонения от обычного, общезыкового распределения фонем (шире: звуков речи), причем коль скоро такие отклонения имеют место более или менее систематически, они выполняют какую-то функцию, имеют какой-то смысл. Но с другой стороны,

2) Подобные же отклонения могут возникнуть и случайно, вследствие ограниченности набора фонем и дифференциальных черт и конечности их допускаемых языком сочетаний, причем в этом случае они, естественно, должны быть лишены каких-либо смысла и функции.

Следовательно, задача общей теории фоники — в том, чтобы научить нас безошибочно отличать, во-первых, отклонения от неотклонений (от нормы), а во-вторых, намеренные отклонения от случайных. Или, если воспользоваться удачными формулами М.Л. Гаспарова надо "найти убедительную классификацию (фонических) явлений" и "указать на способы объективной проверки их значимости"⁵.

Вряд ли кто будет спорить и с утверждением, что в основе фонических явлений лежит звуковой повтор. Но как только мы задаемся вопросом, в чем разница между случайным (т.е. закономерным в рамках языка) повтором и повтором намеренным (т.е. не закономерным, а привнесенным "понарошке", значащим), начинаются, казалось бы, непреодолимые трудности.

Согласно распространенному мнению (причем, насколько мне известно, никем не оспоренному), в основе звукописи лежат значительные отклонения от нормальной среднестатистической частоты повторного появления тех или иных звуков и звукосочетаний. Но беда-то в том, что такие

⁴ *Муравьев С.Н.* Поэтика Гераклита: фонемный уровень // Балканы в контексте Средиземноморья: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М. 1986. С. 58–65 (на с. 62 текст фр. В 21 содержит по вине автора грубую ошибку; просьба исправить ее при помощи схемы этого фрагмента в настоящем издании).

⁵ Письмо автору от 24.12.1985.

отклонения имеют место в любом конечном сегменте любого текста и, чем он короче, тем они значительнее. Поскольку радиус действия звуковых ограничен возможностями нашей кратковременной памяти (психологи давно заметили, что долговременная память предпочитает запоминать не звук, а смысл услышанного), то — прибегая опять к лаконичной формуле М.Л. Гаспарова — "нам приходится иметь дело с малыми объемами, на которых статистика не работает"⁶.

Но если эти отклонения не удастся выявить даже посредством такого мощного орудия, как статистика, спрашивается, как же возможно их (сознательное или бессознательное, но несомненное — иначе наш разговор был бы беспредметным) непосредственное восприятие читателем? По-моему, такой постановки вопроса достаточно, чтобы заключить, что фонические явления имеют не частотную, не статистическую природу, а какую-то иную. Какую же?

Основной структурный элемент фоники, сказали мы, есть повтор. Повтор чего? Каких-то звуковых элементов или звукокомплексов. Что в них особенного? Во-первых, они, как правило, лишены собственного значения, собственного содержания, их границы не совпадают с границами значащих единиц (а если в некоторых случаях и совпадают, то это должно рассматриваться именно как простое совпадение). Во-вторых, будучи бессодержательными, они сами по себе, вне данного повтора (который и позволяет их выделить) не существуют. Но теми же свойствами несомненно обладает и множество совершенно естественных и неизбежных повторов, характерных для любой речи, для любого текста как такового. Чтобы повтор был воспринят как нечто необычное, выходящее из ряда сугубо языковых явлений, участвующие в нем звукоэлементы должны обладать еще чем-то необычным, чем они в обыкновенном, нехудожественном тексте не обладали бы, быть чем-то маркированными. Чем же?

По-моему, только одним: их положением в тексте. Если при повторе данный звукоэлемент занимает одно и то же положение, что и при первом его появлении, вероятность того, что повтор не случаен намного выше, чем в отсутствие подобной "изотопии". Но если дело в занимаемом звукоэлементом положении, сразу встает вопрос: по отношению к чему это положение выступает как "одно и то же"? В общем виде ответ напрашивается: по отношению к каким-то единицам, на которые текст делится максимально очевидным образом. Если говорить конкретнее, возможны две ситуации, из коих одна характерна для всякого художественного текста, а другая — только для ритмизованного. В первом случае единицами отсчета служат значащие единицы речевой цепи. Они образуют целую иерархию, в основании которой лежат сложные предложения, синтагмы, словосочетания, словоформы и симморфемы. В случае же ритмизованного текста в роли единиц отсчета места пов-

⁶ Там же.

торов могут выступать и ритмически цельные сегменты речевой цепи: колон, стих (полустуше, двустуше...), строфа. При этом участвующие в повторе одноранговые единицы тяготеют к количественному равенству (например, к изосиллабизму).

Итак, я предлагаю такое определение фонического повтора.

Фоническим повтором является такой повтор, при котором участвующие в нем (незначащие) звукоэлементы оказываются в одинаковых позициях внутри одинаковых (по своему рангу в иерархии) или близких (соседних по рангу, но обязательно внеположных) значащих или ритмических единиц, входящих в состав общей им единицы более высокого ранга.

Так, аллитерация (анафора — в терминологии В.Я. Брюсова⁷) есть повтор определенного звуко сочетания, приуроченный к началу слова, или колона, или стиха; эпифора⁸ и ее частный случай рифма (если несколько упростить) есть повтор определенного звуко сочетания, приуроченный к концу либо слова, либо синтагмы, либо колона или стиха. Аналогичным образом могут быть определены и остальные менее очевидные и распространенные "формы и образования"⁹.

Я пока охарактеризовал лишь два параметра этих структур: единицу отсчета и положение внутри этой единицы. Третий важный их параметр — состав повторяющегося звукоэлемента. Основным субэлементом практически любого фонического звукоэлемента является, конечно, фонема или — точнее — *фон*, т.е. чисто звуковая сторона фонемы и ее аллофонов (два разных аллофона одной фонемы обычно составляют два разных фона, а два омофоничных аллофона разных фонем — один, хотя иногда фонология или морфонология, порою даже графика берут верх над "чистой" фонетикой)¹⁰. Но бывают и нетотальные повторы фонем, в которых участвуют не все актуально представленные дифференциальные черты (*фемы*), а лишь часть их, образующая *симфем* (например, при повторах *т ть ц* или *к г*). С другой стороны, фон редко повторяется в одиночку, а чаще всего в составе цепочки фонем: *симфона*. Фем, симфем и фон суть *монофоны*. Ими и симфоном практически исчерпываются сплошные фонические элементы. Но возможны и более сложные эле-

⁷ Брюсов. Указ. соч. С. 130, 134. В терминологии О. Брика — скреп (Брик О. Вспомогательные повторы. Пб., 1919. С. 83).

⁸ Брюсов. Указ. соч. С. 134. У О. Брика — концовка (Брик О. Указ. соч. С. 83).

⁹ Кроме аллитерации-анафоры (А-/А-) и рифмы-эпифоры (-А-/А), упомянем еще зеркальные повторы: кольцо (А-/А) и стык (-А-/А). Возможны также тотальные созвучия (АВС/АВС), охватные (А-В/А-В), срединные (-А-/А-), срединно-охватные (А-В-С/А-В-С) и т.д., и их зеркальные эквиваленты, их анаграмматические эквиваленты (АВС/ВСА) и множество других.

¹⁰ Например, когда безударное *о* [ъ] воспринимается — в том числе и на "слух" — как более созвучное ударному *о*, чем ударному *а*. Такое восприятие специфично лишь для письменных культур и предполагает такой уровень грамотности, когда чтение и сугубо устное (акустическое) восприятие текста уступает место зрительному чтению и "грамматическому" его восприятию.

менты, образованные из не соединенных жестко друг с другом простых сплошных (суб)элементов. Такие элементы я предлагаю называть *диафонами*. В отличие от сплошных элементов диафоны допускают повторы не только прямые (параллельные), но и обратные (палиндромные) и с различными перестановками (анаграмматические). Симфоны и диафоны можно объединить под общим названием *полифонов* (в отличие от монофонов — фема, симфема и фона). Наконец, система совмещенных или переплетающихся диафонов образует структуру более высокого порядка — *гиперфон* или *ассонантическую систему*.

Четвертый и последний параметр, который должна учитывать классификация фонических структур: характер повторов. Они могут быть непрерывными (ААА...) или прерывистыми (АбвАгдАеж...), а последние — регулярными (предыдущий пример) или нерегулярными (АбАвгдАежА...). Но сплошные повторы уничтожают всякий смысл и потому редки (припевки и т.п.), а количественные отношения между интервалами — область ритмики, скорее, чем фоники. Важнее деление повторов на однократные и n -кратные (где $n = 2, 3, \dots$), а последних на полные и частичные (когда не все субэлементы представлены в каждом единичном случае); еще важнее деление повторов на простые и сложные (параллельные и непараллельные, т.е. с иным порядком следования субэлементов). Классификация всех возможных структур (например, А—Б—А—Б..., А—Б—Б—А... и т.п.) очень трудоемкая и довольно бесполезная работа, от которой я здесь воздержусь.

Таков в общих чертах предлагаемый мной ответ на вопрос: в чем структурное отличие фонических отклонений от общезыковых повторов? Перехожу ко второму: в чем отличие случайных фонических отклонений от неслучайных?

Если текст — художественный, то — ни в чем. Такого отличия нет и быть не может. Конечно, в процессе создания любого текста неизбежно время от времени в полном согласии со статистикой возникают случайные фонические повторы. Но если текст создается с (сознательной или подсознательной) установкой на фоннику, на звукопись, такие случайные повторы либо элиминируются, отсекаются как противоречащие замыслу, либо включаются в "фонограмму" наравне с другими. (Не элиминированные и не интегрированные в фонограмму случайные повторы являются мерой нехудожественности претендующего на художественность текста с фонической установкой.) В отсутствие же установки на фоннику, они либо малозаметны (не слишком необычны и часты), либо также подлежат устранению как противоречащие замыслу. Иными словами, случайные и малозаметные фонические повторы возможны лишь изредка в текстах, где художественная организация фонемного уровня отсутствует или сведена до минимума¹¹.

¹¹ Вообще понятие установки в данном (позтологическом) контексте таит в себе еще множество неразведанных возможностей и тонкостей. Так, можно,

Сказанное не должно удивлять. Ведь фонические структуры — явления, отличающиеся от наблюдаемого в нехудожественной речи не количественно (повышенной в сравнении с нормой частотой), а качественно. Что это так, нетрудно доказать, причем — как это ни парадоксально — с помощью небольшого подсчета. Возьмем простейший случай: однофонную аллитерацию на звук *л* (в русском тексте). Это самая частая начальная фонема слова (вероятность 0,207), с нее начинается примерно одно словоупотребление из пяти¹². Я выбрал этот пример именно поэтому: из всех фонических структур, допускаемых русским языком, однократная аллитерация на *л* имеет наибольшую вероятность быть случайной. Но даже эта наиболее частая из случайно возникающих структур в пять раз необычнее, невероятнее, чем ее отсутствие: появление вслед за словом, начинающимся с *л*, другого такого слова — в пять раз невероятнее, неожиданнее и заметнее появления слова, начинающегося с любого другого звука. А если взять звук *щ* (вероятность 0,003)¹³, невероятность его случайного повтора в начале слова подскочит до 333! Когда же аллитерация касается двух, трех и т.д. звуков, ее невероятность возрастает с каждым новым субэлементом примерно на целый порядок. Увеличение кратности повтора на единицу равнозначно возведению его невероятности в квадрат. Образование гиперструктуры из нескольких комбинированных повторов сопряжено не со сложением, а с взаимным умножением их невероятностей¹⁴.

по-видимому, говорить о "фоницирующей" роли установки на фоник в отношении нормально нефонических повторов ("фонический резонанс") и о "дефоницирующей" роли ее явного отсутствия в отношении вполне корректных ассонансов ("фоническая нейтрализация"); причем отсутствие установки может быть двояким — авторским или только читательским ("фоническая глухота") (обратный случай — отсутствие установки у автора и ее наличие у читателя — тоже встречается, но относится уже не к литературоведению, а к отысканию курьезов). Можно также различать "жанровую" установку, существующую помимо воли автора, и его собственное, авторское ее конкретное "наполнение", причем в самой "жанровой" установке нужно, по-видимому, различать часть осознанную (например, правила стихосложения) и часть подсознательную, интуитивную, носящуюся в литературном "воздухе" (кстати, работы вроде настоящей подчас способствуют переходу каких-то элементов из второй в первую).

¹² *Пиотровский Р.Г. и др. Математическая лингвистика. М. 1977. С. 126 (таблица).* То, что здесь указывается частота начальных букв, а не фонем, конечно, ничего не меняет.

¹³ Там же.

¹⁴ Парадоксальность приведенного в этом абзаце рассуждения — в том, что фонически значимая повторяемость определенных звуков, хотя и не вызывает практически никаких заметных отклонений от их нормальной средней общезыковой частоты в речевой цепи в целом, все же как будто имеет статистическую природу, предполагая весьма значительные отклонения частоты этих звуков от их нормальной средней частоты в строго определенных позициях. Однако поскольку эти позиции строго определены относительно либо значащих, либо ритмических (т.е. в любом случае непосредственно воспринимаемых) единиц, подсознание реципиента не нуждается для восприятия повтора, т.е. в конечном счете — определенного сходства данных единиц, ни в какой количественной оценке его невероятности: количество

Правда, есть и факторы, понижающие невероятность повторов: возможность выбора между двумя или более единицами отсчета в качестве "носителя" повтора (например — в следующем слове или через одно); возможность нескольких расположений отдельных субэлементов диафона; возможность вкраплений, перестановок и т.д. и т.п. Во всех этих случаях невероятность сокращается пропорционально числу возможных вариантов. Но эти сокращения не идут ни в какое сравнение с ростом невероятности, вызываемом включением в повтор хотя бы одного дополнительного фона¹⁵.

Из всего сказанного нетрудно понять, почему мне кажется излишним (во всяком случае для опознания и определения художественной значимости фонических структур) метод сопоставления текста в параллельными контрольными образцами. Такое сопоставление несомненно нужно для исследования сравнительной поэтики разных авторов. Но сами фонические структуры суть объекты, наделенные абсолютным бытием, и существуют в том или ином тексте — и, следовательно, могут в нем быть обнаружены — безотносительно к каким-либо другим текстам. Относительной может быть лишь степень новизны, красоты, значимости и т.д. и т.п. того или иного их отбора, способа их употребления, предпочтения одних структур другим и пр., т.е. не их значимость как таковая, а степень воздействия ее в том или ином историко-литературном контексте, на том или ином художественном "языке" в семиотическом смысле слова. Именно здесь проходит колеблющийся водораздел между аван-

обратилось в качество и невероятность повтора однозначно вытекает из самого его присутствия в данной позиции. — Из этого же рассуждения следует и другой вывод: чем сложнее фонетический состав повторяющегося элемента и чем меньше он допускает вариантов, т.е. чем огромное число, выражающее невероятность его случайного появления, тем менее он нуждается в позиционных подпорках, чтобы быть воспринятым как фонический элемент (о принципиальном значении последнего замечания, см. II, п. 2).

¹⁵ Можно математически доказать, что даже в случае диафонов, допускающих всевозможные перестановки, невероятность их повтора будет продолжать расти с каждым дополнительным входящим в них субэлементом доколе в них не будет входить в среднем 30–40 субэлементов! — Согласно одному весьма распространенному убеждению, повторы значащих единиц (морфем, лексем и т.п.) фонически не имеют большого значения, поскольку-де другие уровни заслоняют звуковой. На наш взгляд, вопрос здесь сложнее. Во-первых, мы убеждены, что всякий повтор — если есть установка на фоник — слабо ли, сильно ли, но ощутим всегда, ибо не может же данный отрезок стать как бы беззвучным. Степень же ощутимости на фоническом уровне значащего элемента прямо пропорциональна его избыточности на других уровнях и обратно пропорциональна его значимости на них; это во-вторых. В-третьих, фонически тождественные значащие элементы могут семантически не совпадать, причем это несовпадение — один из важнейших механизмов порождения нового — поэтического — смысла (парономасий и т.п.), причем чисто фоническая сторона — будучи условием семантического эффекта — от этого становится еще ощутимее, несмотря на несомненную важность (неизбыточность) смыслового уровня.

гардистами и ретроградами, новаторами и традиционалистами, высоким и низменным жанрами etc.

Что же касается вопроса о функциональной (смысловой, эмоциональной и т.п.) нагрузке той или иной фонической структуры, "механики" ее воздействия, это большой и сложный вопрос, которые предполагает анализ поэтических структур всех прочих уровней, их взаимодействия и связей с чисто языковым содержанием текста. Весьма плодотворные подходы к этой проблематике (нуждающиеся, однако, в конкретизации) выработаны в рамках структурализма такими исследователями как Э. Бенвенист, Р. Якобсон, Ю. Лютман, "Группа мю" и др. Но это предмет для особого разговора¹⁶.

II

Далее мы переходим к тем уточнениям и дополнениям, о которых было сказано выше.

1. Первый и главный недостаток изложенной выше концепции — в том, что она неуниверсальна и выдает часть фоники (правда — наиболее существенную ее часть) за всю фоникку. Однако звукопись отнюдь не сводится к внутритекстовым звуковым повторам — ассонансам, т.е. к созвучиям типа "текст—тот же текст".

Фоника есть использование звуковой стороны текста (речи) — наряду с другими средствами — для установления связей, отсутствующих на уровне его сугубо языковой семантики, между какими-то звучащими элементами текста и... чем угодно. Т.е. кроме рассмотренной в первой части связи "текст—тот же текст" (ассонанса) возможна связь "текст—другой текст" (звуковая цитата), "текст—внешний мир" (звукоподражание, ониматопея...), "текст—эмоциональная сфера человеческой психики", "текст—каноны багозвучия" (инструментовка, мелодика), "текст—звуковая символика/аллегорика", "текст — данный язык — парадигма" (звуковая энигматика) ... И этим списком вряд ли мы исчерпали все мыслимые варианты: речь, вероятно, идет об открытом множестве. Это во-первых.

Во-вторых, хотя в каждой из этих ситуаций текст представлен своей звуковой (фонетической и внесмысловой) стороной, последняя выступает в разных ипостасях: акустической (когда важно качество самого звука речи), динамической (когда важен характер артикуляции звука), дистинктивной (когда важны лишь отношения взаимного тождества/раз-

¹⁶ "Средства выразительности принято в искусстве называть формой. Причем понимается это часто в самом примитивном смысле: дескать "форма" — это нечто вроде бутылки, куда налито "содержание" ... А для некоторых ... форма — это трюкачество. Но почему-то никому не приходит в голову, что форма — это, что формирует. ... Что же формирует форма?.. [Она формирует не содержание:] форма его выявляет ... Она формирует нашу психику" (Анчаров М. Все правила — из исключений // Лит. газ. 27.11.1985. С. 3).

личия звуков речи), сигнальной (когда важна способность звука вызвать реакцию) и даже псевдо-семантической (когда звук, как потенциальный осколок какого-то внетекстового языкового знака, выступает в роли осколка *смысла* этого слова)... Здесь мы тоже вряд ли исчерпали все возможности, тем более что нередки и комбинированные варианты.

В-третьих (как, должно быть, уже ясно из сказанного), сама связь "текст—его коррелят", хотя большей частью и основывается на непосредственном подобии, т.е. на созвучии или динамическом изоморфизме, может иногда иметь и иную — опосредованную психологически или социально-знаково — природу: рефлекторную, эстетическую, символическую...

Итак, до общей теории фоники еще далеко. Тем не менее остается фактом, что фоника типа "текст—текст" составляет самую заметную, бесспорную и важную часть фоники как таковой.

2. Но и предложенная выше трактовка фоники типа "текст—текст" не безупречна. Ее главный дефект — абсолютизация "изотопии", одинаковой позиции элементов созвучия как критерия, позволяющего отличить закономерные для языка повторы от искусственно созданных. Этот критерий действительно важен и даже неизбежен, когда налицо определенные жанрово-обусловленные, канонизированные повторы (наша рифма, германская аллитерация и т.п.). Но стоит нам вступить в область "тысячи других форм и образований, еще более важных, но до сих пор не известных, не названных", как он становится лишь частным случаем: одним из (правда, по-видимому — главных) способов, коими наряду с самим созвучием достигается основная цель внутритекстовой фоники. А именно: порождение *фонетического сходства между значащими/ритмическими единицами текста*.

При этом не так уж важно, какими конкретными средствами это фонетическое подобие достигнуто. Важно установить лишь: 1) что именно похоже на что (сюда же относится вопрос и о кратности сходства) и 2) насколько похоже.

Последнее, т.е. степень сходства, определяется совокупностью фонетических параметров участвующих в нем единиц, соотношением между их однозвучными элементами (ассонансом) и разнозвучными элементами (диссонансом): абсолютным и относительным числом субэлементов ассонанса; его слитностью или дискретностью; порядком в нем субэлементов — параллельным, палиндромным, анаграмматическим? — и в частности, в первых двух случаях, степенью их "изотопии"; изосиллабизмом или анизосиллабизмом сопоставляемых единиц; совпадением или несовпадением у них места и качества ударения и т.д. и т.п. Предельные случаи: с одной стороны — полное фонетическое тождество (омофония—омонимия), а с другой — отсутствие каких-либо звуковых повторов кроме неизбежных (единичные гласные, занимающие несовпадающие позиции). Причем в силу нашего прежнего рассуждения, коль скоро текст художественный, случайных ассонансов быть не может: либо автор

стремится к ним, либо он их избегает, либо он к ним равнодушен, но в любом случае текст отражает не общезыковую закономерность, определяющую частоту случайных ассонансов, а волю автора. В первом случае их много и они многозначительны, во втором они отсутствуют, в третьем — их мало и их значимость невелика.

В практическом отношении сказанное означает, что для фоники "текст—текст" как раздела поэтики менее важно найти убедительную классификацию различных ассонантических структур (за исключением, разумеется, жанрово канонизированных), чем придумать способ измерения степени фонетического сходства созвучных (значащих/ритмических) единиц. Это хотя и трудная, но все же, по-видимому, вполне осуществимая задача, которая позволит нам количественно оценить, во-первых, степень значимости каждого отдельного ассонанса, а во-вторых (путем сопоставления их плотности и значимости с нехудожественным текстом) — отношение к фонике автора данного текста.

3. Среди перечисленных в п. 1 этой части типов фоники упомянута фоника типа "текст — данный язык — парадигма" (звуковая энигматика): звук текста здесь выступает, как сказано чуть дальше, в роли осколка смысла какого-то другого, внетекстового языкового знака, частью которого он может быть. Примерно так должно, по-видимому, звучать определение *анаграммы* (в десоссюровском понимании слова) в рамках развиваемой нами концепции.

Между тем этот тип фоники имеет принципиальное отличие от всех остальных. При фонической связи "текст—тот же текст" налицо объективно оба коррелята каждого однократного созвучия и регистрация последнего реципиентом полностью зависит от его внимания, восприимчивости, "слуха" (в принципе ее можно даже перепоручить компьютеру). При фонических связях "текст—другой текст", "текст—внешний мир", "текст—эмоциональная сфера" и т.д. в тексте присутствует только один из коррелятов связи, второй же должен быть заранее представлен в психике реципиента и извлечен из нее благодаря как раз связывающему его с данными звуками речи отношению сходства или еще чего; стало быть, регистрация созвучия, сигнала и т.д. зависит не только от внимания реципиента, но и от его эрудиции, от содержания его памяти. Причем, как в первом случае, так и здесь, хотя само это знание может быть более или менее четким, более или менее адекватным тому, которое подразумевалось автором, но и здесь тем не менее предполагается какое-то достаточно однозначное соответствие, обеспечивающее узнавание подобия, восприятие сигнала, т.е. извлечение из памяти нужного внешне-го коррелята, а не чего угодно.

Внешне, ситуация с анаграммами походит на второй из рассмотренных случаев: здесь тоже присутствует только один из коррелятов созвучия, второй же должен быть извлечен из лингвистического тезауруса реципиента. Но беда в том, что ввиду ограниченности набора фонем и безграничности лексического состава языка, любой звук или звуко-

комплекс, жестко не интегрированный в тот или иной языковой знак, может выступать в роли осколка неограниченного множества смыслов, т.е. вступать в "анаграмматогенное" отношение чуть ли не с любыми из своих соседей по тексту и, соответственно, возбуждать в памяти любую ассоциацию (т.е. не возбуждать никакой). Иначе говоря, здесь принципиально отсутствует какое бы то ни было однозначное соответствие между предполагаемыми коррелятами, в отсутствии же соответствия — корреляции не может быть и самих коррелятов, в том числе и коррелята, якобы присутствующего в тексте, ибо его нечем выделить.

Значит ли это, что десоссюровские анаграммы — фикция? Если иметь в виду многие конкретные реконструкции их — то да. Но если иметь в виду само явление — нет, ибо оно засвидетельствовано хотя бы такими тривиальными примерами, как акrostих (мезостих, телестих), как множество народных загадок ("Черный конь прыгает в огонь — Кочерга"), не говоря о ряде достаточно убедительных примеров, обнаруженных в различных древних и современных текстах.

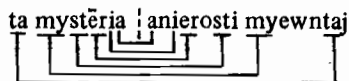
Однако необходимо со всей ясностью понять, что не может быть никакой несомненной заслуживающей внимания и признания анаграммы, если в тексте не выявлены: а) признаки, сигнализирующие о самой возможности здесь анаграммы, б) признаки, сигнализирующие о наиболее вероятном характере (содержании) возможной здесь анаграммы, и в) признаки, доказывающие, что данная, обнаруженная здесь анаграмма (если таковая обнаружилась), не могла явиться чистой игрою случая. Выявление и классификация этих признаков, равно как и самих анаграмм (которых, по-видимому, возможно большое разнообразие) — дело будущего.

Из сказанного вытекает также, что в отличие от других фонических структур и фигур, анаграммы не несут сами по себе дополнительной информации, не устанавливают новой связи между текстом и чем-то в тексте иначе не представленном, они в лучшем случае лишь эксплицируют (для умеющих их обнаружить и понять) уже содержащуюся в нем имплицитно информацию, чаще же просто повторяют ее, "играют" ее ключевым словом, "перепевают" его.

И последнее. Кроме случаев многократного повторения на ограниченном пространстве одной и той же анаграммы, их практически невозможно воспринять на слух (а когда можно, то только как ассоциансы, а не как носители внетекстового смысла). Поэтому им трудно подобрать какую-либо функцию кроме либо игровой (загадывание загадок), либо эзотерической (называние табуированного имени), либо сакральной (санктификация текста инкрустацией в него священного слова). Но какова бы она ни была, она сама по себе недостаточна, чтобы выделить анаграмму, если автор сам об этом не позаботился. И тогда поиск ее подобен попытке обнаружить, сколько святой воды добавлено в сосуд с водой колодезной.

Ниже приводятся фонические схемы первых 25 фрагментов Гераклита собрания Дильса—Кранца (за исключением фр. В 3 и В 4). Схемы отражают количественно и качественно наиболее существенную сторону Гераклитовой фонетики: ее ассонантизм (созвучия типа "текст—тот же текст"). Созвучные значащие единицы (слова, словосочетания, синтагмы) соединены пронумерованными стрелками. Конкретное фонетическое содержание каждого ассонанса указано справа от схемы под тем же номером, что у соответствующей стрелки.

Кроме аллитерационных (т.е. стоящих в начале слова), однофонные созвучия, как правило, не учитывались. Ассонансы, в которых участвует не более 3 фонов, обозначены тонкой стрелкой, остальные — жирной. Трехсторонними жирными рамками-стрелками обведены симметрично синтагмы, находящиеся в отношении палиндромного (зеркального) созвучия, например (фр. В 14, ассонанс 3):



Целью построения схем было не только и не столько выявление ассонансов как таковых и установление их плотности (для этого достаточно было бы составления их списков), сколько обнаружение нелинейных пространственных структур, образуемых созвучными единицами. Задача заключалась в том, чтобы, не нарушая последовательности текста (порядка слов), найти наиболее экономное: расположение его единиц, при котором бы проявлялась наглядным образом создаваемая ассонансами фоническая упорядоченность, фоническая структура речевой цепи.

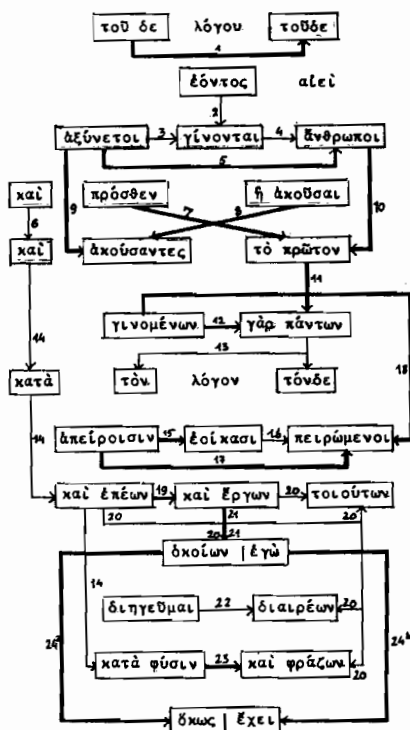
Кроме ассонансов в схемах отмечено (прописными буквами) два примера анаграмм (фр. В 15, В 22).

Примечания к принятому тексту.

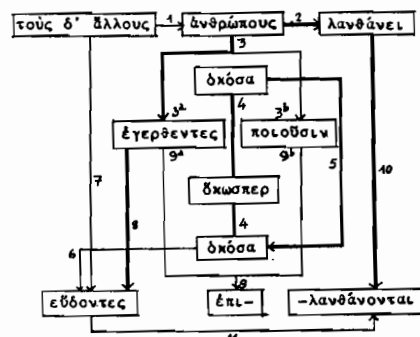
В 1^a διαρέων κατὰ φύσιν Hippol. : κ. φ. δ. ἑκαστον Sext. — В 2 δι' ὅ — καὶ νόс codd. — В 5 ὁκῶν Neumann: ὁὼν Theosophia : ὥπερ ἔν Elias — В 7 π scripsi : ὅτι EMY, om. cett. — В 8, В 9 et В 13^a orationem rectam restitui — В 12 σφαῖ addidi — В 13^a ὁκῶπερ χοῖραν conieci — В 14 γὰρ νομίζμενα (post τὰ) deleui — В 15 εἰ καὶ scripsi ¹⁷ : εἰ μὴ cod. — В 20 (ἐπεὶ) δὴν (φησι) scr. : ἐπειδὴν φησὶ cod. — В 23 ἀνομοὶ ἐδήσαν uel ἐδέησαν scripsi ¹⁸ : δυομα ἐδήσαν cod.

¹⁷ Mouraviev S.N. Clément, Protréptique 34,2 ss. = Héraclite fr. В 15 // Revue des Etudes anciennes, 1976–1977. Т. 78–79. P., 42–49; cf.: Guerriere D., Physis, sophia, psyche // Sallis J., Maly K. Heraclitean fragments. Univ. of Alabama, 1980. P. 162. Not. 62.

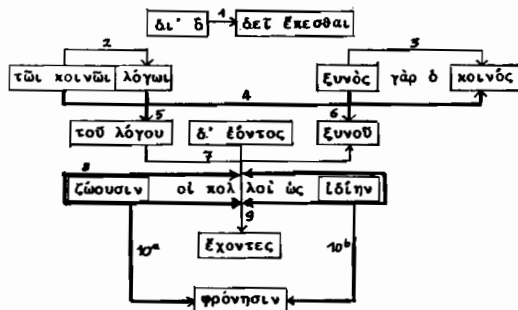
¹⁸ Mouraviev S.N. New readings of three Heraclitean fragments (В 23, D 28, В 26) // Hermes, 1973. Bd. 101. S. 115–117 u. Anm. 3.



- 1 tu. de // tude
- 2 -ont- // -ont-
- 3, 4 -n-tj // -nt-j // -nt(h)-j
- 5 a-n-toj // ant(h)-oj
- 6 kaj // kaj
- 7 pro-t(h)-n // prōt-n
- 8 akusa- // akusa-
- 9 aks-n-t- // ak-s-nt-
- 10 -nt(h)rōpō- // -oprōt-n
- 11 .p-ton // .p-tōn
- 12 g-n-nōn // g- . -n-ōn
- 13 -tōn // ton // ton-
- 14 kaj // ka- // kaj // ka-
- 15 -ojsi- // -oj-si
- 16 -oj- // -oj
- 17 -pejroj- // pej-r-oj
- 18 -omenō- // -ōmeno-
- 19 kaj. e-ōn // kaj. e-ōn
- 20 -ōn // -ōn
- 21 k- . e-gō- // k- . egō
- 22 di- // di-
- 23 k- . ph-s-n // k- . ph- (d)s-n
- 24 hok- . eg- // hok- . ek (h)-

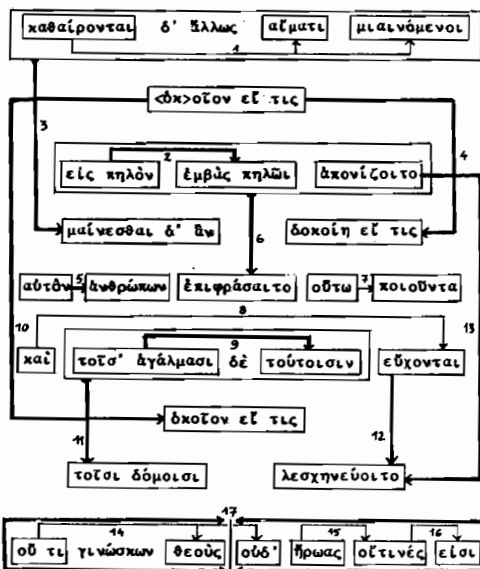


- 1 (-us) . a-us // a-us
- 2 anth- // -anth-
- 3 -nthr-pus // -nthr- . p-us-
- 4 hokos- // hokōs- // hokos-
- 5 hokosa // hokosa
- 6 h- // h-
- 7 -t-s . d- . s // -d-t-s
- 8 e-ntes // -e-ntes
- 9 e- . p- // ep-
- 10 lanthan- // -lanthan-
- 11 -ont- // -ont-

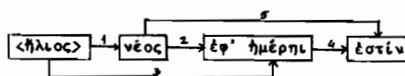


- 1 d- . h- // d- . h-
- 2 -oj . -ōj // -ōj
- 3 k(s)-nos // k-nos
- 4 kojn- // kojn-
- 5 log- // log-
- 6 khsyn- // khsyn-
- 7 -u // -u
- 8 dsō- . h-j . -ol // loj . hōs . -d-
- 9 -ont- // -ont-
- 10 -sin . . -ēn // -nēsīn

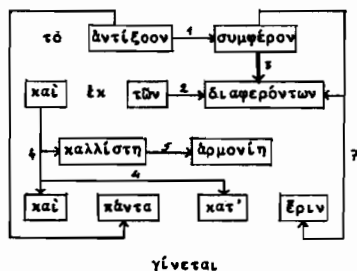
B 5



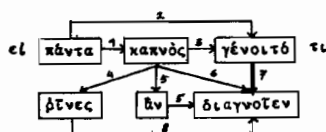
- 1 -(t)haj-aj // haj- // -aj-
- 2 e-s.pēl- // e-s.pēl-
- 3 -thai-n- . d'a-s . m-ain-e // majnesthaj d'an
- 4 -okoj- . ej . tis // -okoj- . ej . tis
- 5 a-ton // a-t(h)-ōn
- 6 e- . p- . as . a-jto // ep-asajto
- 7 -ut- // -u-t-
- 8 -aj // -aj
- 9 tojs . -si // -tojsi-
- 10 hokojon . ej . tis // hokojon.ej . tis
- 11 tojs . m-si . d- . ojsi // tojsi . d-moj-si
- 12 ewkhont-j // kh-newojt-
- 13 -n-ojto // -n-ojto
- 14 u.t- // t(h)-u- // ud
- 15 h- // h-
- 16 -i-es // e-si
- 17 -ti . -in-s-ō- . u- // u- . -ō-s . -tin-



- 1 ē-os // -eos
- 2, 4 e- // e-.e- // e-
- 3 hē- // hē-ē-
- 5 ne-s // es-n



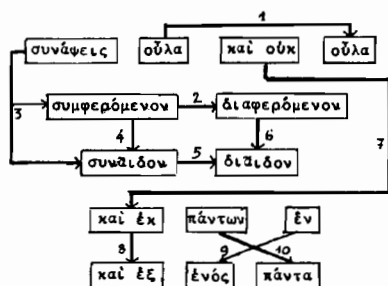
- 1 -on // -on
- 2 tōn // -tōn
- 3 -pheron // -pheron-
- 4 ka- // ka- // ka- // ka-
- 5 -a-i-ē // -a-i-ē
- 6 ant- // -ant-
- 7 -er-n // -er-n // er-n



- 1, 5 pan-a // -apn- // an // -a-n-(n)
- 2 -n-t- // -n-t-
- 3 -no- // -no-o
- 4 -n-s // -n-s
- 6 -a-no // -a-no-n
- 7 geno-j-(o) // -genoje(n)
- 8 -i-ne // -i-n-e (n)



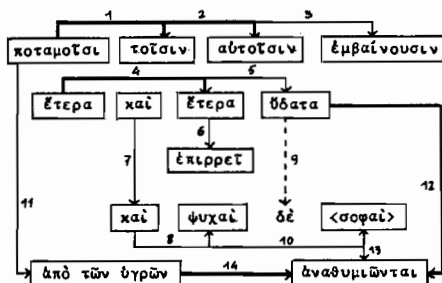
- 1 onoj // -ojn-o
- 2 -on // -on
- 3 on-.syrtma-.lo-on- // mallon.-ryson



- 1 ula // ula
 2 -pheromenon // -pheromenon
 3 syna- // sy- // synā-
 4 sy-non // syn-on
 5 -ajdon // -ajdon
 6 dia-on // diā-on
 7, 8 kaj.-k // kaj.ek // kaj.ek-
 9 hen // hen-
 10 pant- // pant-



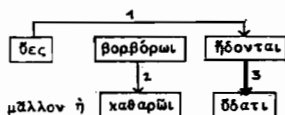
- 1 p-g- // p-g-
 2 -e-pet- // -emet-



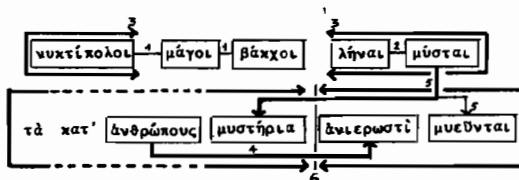
- 1, 2, 3 -t-ojsi // tojsin // -tojsin // -sin
 4, 5 hetera // hetera // h-a
 6 -e-er- // e-re-
 7, 8, 10, 13 kaj // kaj // ph(s)-khaj // -phaj
 // -aj
 9 -d- // d-
 11 pot- // -po.t-
 12 hy-ta // -(t) hy-ta
 14 a.-t., hy-ōn // a.-thy-ōn-



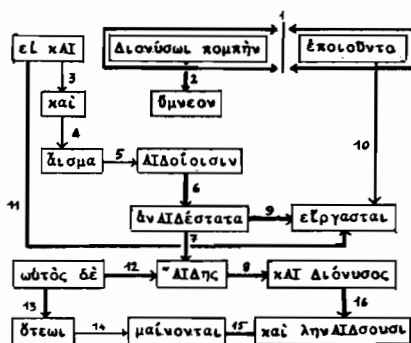
- 1 khar-en- // kha-r-e-n // kh-r-n



1, 3 hy- // hed-t- // hyd-t-
2 -tōj // -tōj

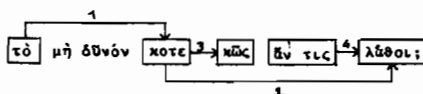


1- -oj // -a-aj // -a-aj
2 -aj // -aj
3 ny-t-l // l-n-y-t-
4 an-tō-s // an-tō-s
5 myst- // myst- // my-t-
6 ta.mysteria // a-ier-st-my-ta-



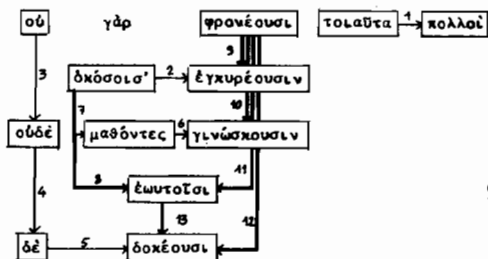
1 -ony-(ō)j.po-(p)ē- // epojun-o
2 -ony-.m-ēn // -ymneon
3-8 -kaj // kaj // ājs- // ajd-s- // ajds-
// -ajdēs // kaj.d-s-(s)
9 -aj-esta(ta) // e(j)-astaj
10 e-j-t- // e-j-t-
11 ej.-aj // ej-aj
12 h-s.de // h-dēs
13 hō-to- // ho-tō
14 -ot-j // -o-t-j
15 -ajn-ai // -aj.-naj
16 kaj.di-nvs-s // kaj.-n(aj)dsusi
1 23 456 7 1 4 1 26563

An.: AID..AID..AID..AID..AID..AID



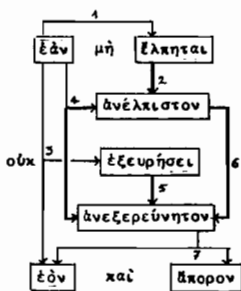
1, 2 to // -ot- // -t(h)o-
3 ko- // kō-
4 a-t- // -at(h)-

B 17



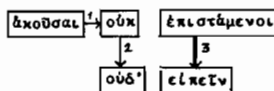
- 1 -oj- // -oj
2 k-s // k-s-
3, 4, 5 u // ude // de // d-eu-
6 -on-s // -ōs-s-n
7, 8 ho-ojs // -(t)ho-s // hō-ojs-
9-13 (p)hroneusi // enk-reusin//
1234 846 2
-nō-kusin // heō-si-// -okeusi
43 6 153 36

B 18



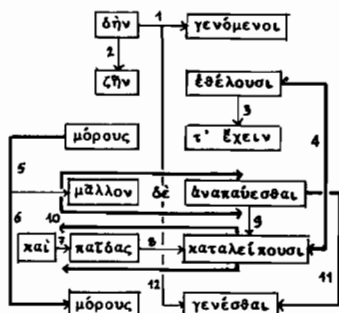
- 1, 2, 3 e-n // elp-t- // ~~elp-t-~~ // e- // e-n
4, 6, 7 ean // ane-ton // ane-ton // eon //
a-on
5 eksewre- // ~~ekserew-e~~

B 19

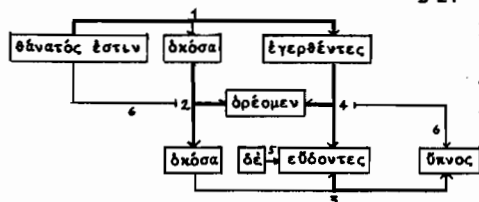


- 1, 2 -ku- // uk // u-
3 ep-n-j // e-pejn''

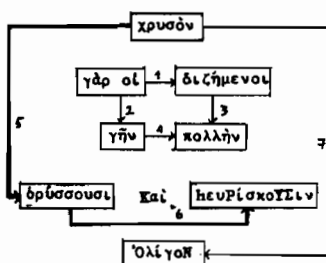
B 20



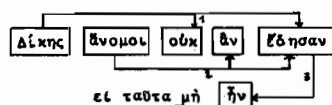
- 1, 2 den // -en-en- // d(s)ēn
3 ethe- // te(k)he-
4 -(h)elusi // -t-le-usi
5, 6 morus // m- // morus
7, 8 kaj // -aj-s // kaj-s-
9 a-ap-s- // -a-a-p-s-
10 -al- . d(-) . a-pa // pa-da- . -al-
11 -n-esthaj // -nesthaj
12 gen- // gen-



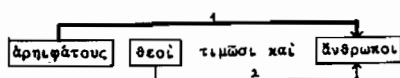
- B 21
- 1 th-ntos . e // h-os // -e-th-nt-s
 - 2, 3 hokosa // ho-o-n // hokosa // h-u-on-s // hu-nos
 - 4 -rthentes // h-r-en // he-d-ntes
 - 5 de // -d-e-
 - 6 (t)h-n-os // h-n-os



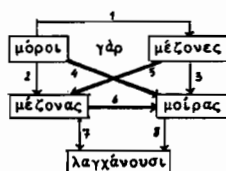
- B 22
- 1 - . -oj // -oj
 - 2 g- // g-
 - 3, 4 -ē-n- // -ēn // -ēn
 - 5 -ryso- // orys-
 - 6 -r-susi // -r-s-usi
 - 7 -on // -on
- An.: khryson : K-H-R-YS-O-N



- B 23
- 1 d-kēs // -k- // -dēs-
 - 2 an- // an // -an
 - 3 -ē-n // ēn



- B 24
- 1 ar-ph-t- // a-thr-p-
 - 12 34 5 1 542 3
 - 2 th-oj // -th-oj



- B 25
- 1, 2, 3 mo- // m-o- // m-o-s // mo-s
 - 4 m-toj // moj-
 - 5 medson-s // medson-s
 - 6 m-o-as // mo-as
 - 7 -nas // -an-s
 - 8 -as // -a-s

ПОБЕДНАЯ НАДПИСЬ ТИТА КВИНКЦИЯ (Liv., VI, 29, 9)

В 380 г. до н.э., когда пренестинцы стояли у ворот города, римляне избрали диктатором Т. Квинкция (Liv., VI, 28, 3). В успешной битве при Аллии ему удалось разбить вражеское войско и взять восемь городов, подчиненных Пренесте, а сам Пренесте вынудить к сдаче. Сложив с себя на двадцатый день диктатуру, Т. Квинкий поставил на Капитолии между храмами Юпитера и Минервы статую Юпитера Полководца, вывезенную из Пренесте. Свой дар он сопроводил следующей надписью: "Iuppiter atque divi omnes hoc dederunt, ut T. Quinctius dictator oppida novem caperet" (Liv., VI, 29, 9).

Эта надпись, представляющая собой сатурнов стих, давно и, как можно думать, безосновательно признается вольным пересказом оригинала, переделкой, а не передачей подлинного текста Т.Квинкция. Основанием для этого послужило сообщение Феста (Fest., p. 363): "trientem tertium pondo coronam auream dedisse se Iovi donum scripsit T. Quinctius dictator, quom per novem dies totidem urbes et decimam Praeneste cepisset" (Т. Квинкий диктатор написал, что, взяв за девять дней столько же городов и десятый — Пренесте, он посвятил Юпитеру дар — золотой веночек весом в $2\frac{1}{3}$ фунта). Конечно же данное свидетельство не могло быть решающим — речь явно идет о разных надписях.

Решающим аргументом против аутентичности текста надписи явились слова самого Т. Ливия о посвятителной надписи: *tabula . . . his ferme litteris incisa*, что традиционно понимается как собственное признание Т. Ливия в недобросовестной передаче текста надписи¹, почему интересующая нас надпись не вошла ни в одно собрание архаических латинских текстов². Между тем правильное толкование данного текста закреплено уже в Тезаурусе латинского языка, предлагающем понимание

¹ Ср. в переводе П. Адрианова: "доска, на которой . . . вырезана приблизительно следующая надпись" (*Тит Ливий. Римская история от основания Города*, Том II. М., 1894). Приведем для примера еще несколько переводов: "avec une inscription, conçue à peu près en ces termes" (*Oeuvres de Tite Live avec la traduction en français publiées sous la direction de M. Nisard*, T. I. Paris. 1839, почти дословно повторяет перевод Dureau de Lamalle revue par M. Noël. Paris. 1810). Такое же понимание текста содержит и последний по времени французский перевод: *Tit-Live. Histoire Romaine / Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par E. Lasserre*, T. 3. Paris. 1947). Ср. также замечание В. Вейсенборна "Die Inschrift, welche Liv. nicht vollständig wiedergeben wollte (ferme) erwähnt auch Festus" (Т. Livi Ab Urbe Condita / Erklärt von W. Weissenborn. 5. Aufl. von H.J. Müller. Berlin, 1886, Ad loc.).

² Так, не включил его в свое собрание сатурновых стихов Фр. Лео (*Leo Fr. Der Saturnische Vers*. Berlin, 1905 = *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse, Neue Folge. Bd VIII. H. 5. S. 1-79*). Не нашел отражения он и в сборнике Э. Вармингтона (*Warmington E.H. Remains of Old Latin. Vol. I-III. London. 1935-1938*).

Лингвистический комментарий позволяет отчасти уточнить и метрическую структуру стиха.

Iuppiter/Iupiter восходит к индоевропейскому формальному сочетанию¹⁰ вокативных форм **Dieu pātēr* (ср. *Zeū páter*). Однако уверенности, что *vocativus pro nominativo* употреблялся уже в IV в. до н.э., у нас нет; напротив, такие формы, как *Dies pater* (CIL I², 568), а также умбр. *dat Jove patre* при voc. *Jupater* говорят в пользу членности номинативной формы. Как кажется, для IV в. до н.э. есть возможность восстановить номинативную форму *Ious patēr*¹¹. Сокращение гласного конечного слога в слове *pater* датируется примерно временем смерти Плавта¹², следовательно в IV в. до н.э. еще существовало различие между номинативной и вокативной формами этого слова. Данный анализ позволяет уточнить метрическую схему в начале первого стиха: — U —.

atque: сохранение конечного *-que* перед согласным началом следующего слова могло бы указывать на отсутствие синкопированной формы *ac* < *atqu-*, возникновение которой должно быть отнесено как минимум на сто лет позже¹³.

divi: Ливий передает интервокальное *-u-*, выпавшее одновременно с переходом */ei/* > */ē/*, т.е. в первой половине II в. до н.э. Есть все основания реконструировать для IV в. до н.э. форму *nom. pl. *deiuei*, в надписях архаического времени не встретившуюся (ср. *nom. sg. deivos* CIL I², 4, *nom. sg. deivos*, *nom. pl. divei* в *Carm. Sal.*).

omnēs < **omnei-es*. Ливий передает форму совершенно точно; путаницу в употреблении форм *nom. pl. omnēs* и *асс. pl. omneis*, засвидетельствованную текстом CIL I², 638 для II в. до н.э., переносить в IV в. до н.э. нет никаких оснований.

hos вызывает подозрение в правильности передачи: синкопированная форма неожиданна (переход *hosce* > *hos* должен был произойти позже). Между тем восстановление формы *hosce* (< **hod-ce*) ритмически неоправдано. Для всего архаического периода присоединение частицы *-ce* к формам указательных местоимений оставалось факультативным. Для нашего текста кажется оправданным реконструировать **hod* без следующей за ним частицы *-ce*, тем более, что эта частица в первоначальном употреблении излишне конкретизировала бы ситуацию ("боги дали вот именно это"), что по тексту надписи излишне.

¹⁰ Об этом соответствии, установленном еще А. Куном, см., например, в книге Р. Шмита (*Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermanische Zeit. Wiesbaden, 1967*).

¹¹ Более поздние формы *nom. sg. Iovis* и тем более *Iovos* представляют собой новообразования, окказионализмы, вряд ли уместные в торжественной надписи.

¹² См.: Нидерман М. Историческая фонетика латинского языка / Пер. Я.М. Боровского. М., 1949. С. 56.

¹³ Нидерман М. Историческая фонетика. С. 147, 50, 44.

dederunt допускает единственную реконструкцию, опирающуюся на CIL I² 383: *dederont* (ср. позднейшие синкопированные формы *dedro*, *dedrot* CIL I² 378, 379). Особо отметим, что реконструировать форму *dedere* нет никаких оснований: в конце стиха формы на *-erunt* преобладают в поэзии начиная с архаического времени¹⁴.

Titus Quinctius в IV в. до н.э. могло писаться только как *Titos Quinctios*. Суф. *-tio-* во II в. до н.э. произносился, судя по всему, односложно¹⁵; двусложное его произношение в IV в. до н.э. подкрепляется совпадением метрики первого и второго стиха данной надписи: — U — U —. Конечное *-s* после краткого гласного, можно думать, еще не было ослаблено¹⁶.

dictator: следует реконструировать форму *deictātōr* (от корня **deik-*, ср. *deicerent* CIL I² 581).

oppida: в надписи Т. Квинкция о золотом венке (Fest., p. 383) стоит *urbes*. Однако подозревать Ливия в замене слова синонимом вряд ли оправдано.

novem (< **nouen* < **nou̯n*). Подозревать иную форму для IV в. до н.э. нет оснований.

caperet (< **capi-sē-t*): вероятно достаточно точная передача формы (можно сомневаться только в конечном *-t*; для IV в. до н.э. еще можно предполагать отражение вторичных окончаний при помощи *d*). Ротацизм в латинском языке датируется примерно первой половиной IV в. до н.э.; известно, что диктатор 340 г. до н.э. Л. Папирий Красс первым обозначил себя *Papirius*. Поскольку в именах собственных звуковые переходы происходят, как правило, позже, чем в обычных словах, принято считать, что ротацизм в латинском языке завершился к середине IV в. до н.э.¹⁷ Как кажется, надпись Т. Квинкция, датировать которую можно самое позднее 370 г. до н.э. (если считать, что посвящение было сделано не сразу), позволяет уточнить датировку ротацизма. Поскольку аллитерация в сатурновом стихе обычна (ср. в данном тексте *pateR ~ dedeRunt*, *dictatoR ~ capeRet*), можно полагать, что в нашем распоряжении появилось прямое свидетельство о завершении ротацизма к 370-м гг. до н.э.

Надпись Т. Квинкция предоставляет для исторической грамматики латинского языка некоторый новый материал (форма асс. sg. **hod*, двусоставность имени Юпитера, отраженная в склонении этого теони-

¹⁴ Эрн А. Историческая морфология латинского языка / Пер. М.А. Бородиной. М., 1950. С. 252.

¹⁵ См., например: Radke G. Archaisches Latein. S. 58.

¹⁶ Ослабление конечного *-s* засвидетельствовано памятниками III—II вв. до н.э. Считается, что данная тенденция не могла существовать в латинском языке в течение долгого времени. Данный текст как будто подтверждает такой вывод.

¹⁷ Нидерман М. Историческая фонетика, М. 92; Radke G. Archaisches Latein. S. 52.

ма, уточнение датировки латинского ротацизма). Кроме того, любопытные примеры постпозиции определения (*divi omnes, oppida novem, * Ious patrēr, T. Quinctius dictator*) – свидетельство торжественности стиля.

Остается представить реконструированный текст:

* Ious patrēr atquē deīueī / om̄nēs hod dēdēron̄t,
ūt Titōs Quinctiōs deictātōr / oppidā nouēm capēred.

М.К. ТРОФИМОВА

ИЗ ИСТОРИИ КЛЮЧЕВОЙ ТЕМЫ ГНОСТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

Изречение "Познай самого себя", вырезанное на фронтоне храма в Дельфах и ассоциируемое прежде всего с именем Сократа, который сделал его основой учения и жизни¹, подвергалось в античности многократным толкованиям. Восходящие к Платону интерпретации дельфийской максимы есть у Цицерона, Сенеки, Эпиктета, Филона Александрийского, неоплатонических философов. Развивавшаяся в этих толкованиях тема самопознания обогащалась новыми смыслами². Эта тема проходит в патристике. В дальнейшем к ней возвращались средневековые философы. Велик интерес к ней в философии нового времени.

История того, как была поставлена и какие изменения претерпела проблема самопознания в философии, требует обращения к "фону" – тем памятникам культуры, в которых тема самопознания присутствует достаточно явно, но которые не принадлежат философии в строгом смысле слова.

К числу подобных памятников можно отнести тот, которому посвящена эта работа. Ее задача состоит в том, чтобы уяснить, какой вид приобрела интересующая нас тема в произведении времени поздней античности, дошедшем до нас на коптском языке в четырех списках: трех из собрания Наг-Хаммади (середина IV в.) и одном в Берлинском папирусе 8205 (V в.).

Текст, с которым предстоит иметь дело, не философский. Развиваемые в нем темы выражены на языке вторичной мифологии³. Но в мифологическом по преимуществу повествовании так или иначе затронуты те мировоззренческие проблемы, которые интересуют философов.

¹ Кессиди Ф.Х. Сократ М. 1976. С. 100.

² Courcelle P. Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard. P., 1974–1975. Т. I–III.

³ Термин "вторичная мифология" заимствован у И.М. Дьяконова: Мифология древнего мира / Пер. с англ. Предисл. И.М. Дьяконова. С. 33 и др.

Трудно переоценить важность этого памятника как такового, представляющего собой причудливый сплав переосмысленной мифологии, резко отрицательного мировосприятия, мистики тожеств и изощренных духовных поисков.

Собранию Наг-Хаммади, открытому в декабре 1945 г., посвящена огромная литература на многих языках мира ⁴. Это собрание, как и Берлинский папирус 8205, связывают с распространившимися по всему Средиземноморскому миру в I – V вв. гностическими учениями ⁵. Гностиками христианские ересиологи часто именовали приверженцев некоторых критикуемых ими учений. В изучаемом нами памятнике есть часть, напоминающая главу 29 книги I произведения раннехристианского писателя Иринея "Против ересей", где последний, бичуя противников, пересказывал их учения. Даже если Иреней имел дело не с нашим памятником, к чему склоняются теперь исследователи ⁶, очевидна его близость среде гностиков – Иреней именно так называет сторонников ненавистного ему учения.

Понятие "гностицизм" принадлежит историографии нового времени. Однако как проблема научная – источниковедческая и историческая – гностицизм предстал со всей очевидностью в работах Р.Л. Липсиуса "Критика источников Епифания" ⁷ и А. Гарнака "История догматов" ⁸. Они положили начало критическому изучению источников и созданию на этой основе нетрадиционной концепции того, что такое гностицизм ⁹. Со времени Гарнака стали обсуждаться вопросы о том, какое место в гностицизме занимает философия, какое религия, проходит ли он путь развития от философии к религии или наоборот, каковы его суть и корни, какую роль в его формировании сыграли античное наследие, христианство, иудаизм, зороастризм, вавилонская и древнеегипетская культуры. Из явления, поначалу описываемого в пределах истории раннехристианской церкви ("ересь"), гностицизм превратился у сто-

⁴ См.: *Robinson J.M.* The Nag-Hammadi in English. N.Y. 1974. P. 21.

⁵ См. об этом в кн.: *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979. С. 16 слл.

⁶ *Tardieu M.* Codex de Berlin. P., 1984. p. 40.

⁷ *Lipsius R.A.* Die Quellenkritik des Epiphanius. Wien. 1865.

⁸ *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen. 1886.

⁹ Об истории проблемы гностицизма до 1933 г. см. очерк III. Пюэша "Où en est le problème du gnosticisme?" (*Puech H.-Ch.* En quête de la Gnose. P., 1978. I. P. 143–183). О дальнейших этапах истории проблемы можно судить по множеству работ, ежегодно издающихся на разных языках мира по теме "гностицизм", а также по отчетам международных коллоквиумов: в Мессине в 1966 г. – о происхождении гностицизма; в Стокгольме в 1973 г. – о гностицизме; Международной конференции в Йеле в 1978 г. О зарубежных работах по гностицизму см.: *Сидоров А.И.* Зарубежная литература по гностицизму (Критико-аналитический обзор) // Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978. С. 168–189; Он же, Проблемы гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982. С. 91–148.

ронников компаративистской школы в явление, возникшее до и вне христианства, только впоследствии повлиявшее на последнее и, в свою очередь, воспринявшее его влияние. Ученые почувствовали настоятельную необходимость определить черты феномена, называемого ими гностицизмом (или гносисом), границы которого они готовы были раздвигать все дальше и дальше. Встал вопрос о генетической или типологической связи гностицизма со многими явлениями мировой культуры¹⁰.

Естественно, на разработку столь широко понимаемой проблемы оказали воздействие перемены в методике исследования, увлечение компаративистикой, феноменологией, семиотикой, попытки использовать при обсуждении существа тех или иных явлений культуры достижения психологии и проч. Все это, как и многочисленные трудности, связанные с критикой источников, и давно известных и в небывалом числе открываемых с конца XIX в., — сделали проблему гностицизма одной из наиболее сложных, интересных и спорных в истории мировой культуры, но едва ли приблизили к завершению ее разработку.

Исследователи текстов Наг-Хаммади, которые среди источников для изучения гностицизма играют значительную роль, неизменно обращают внимание на то, сколь важное место в них отводится требованию познать самих себя. Обзор ряда отрывков из папирусных кодексов собрания Наг-Хаммади позволил одному из ведущих специалистов, занятых его изучением, Ж. Менару, заключить, что "гносис Наг-Хаммади, прежде всего, есть познание самих себя"¹¹. Но чтобы по достоинству оценить значение темы самопознания, необходимо не только наметить ее широкое распространение в гностических произведениях, но и проследить то развитие, которое она получила в каждом из них. Что касается избранного нами произведения, то с указанной точки зрения в специальной литературе оно проанализировано не было.

Произведение складывалось в течение долгого времени — со II по IV век, имело, по предположению детально изучавшего его М. Тардьё, три редакции, в истоках своих восходило, помимо прочего, к иоаннической традиции¹². Его передавали в краткий и пространной редакции, переводили с греческого языка на коптский. Видимо, в той среде, где его читали, оно значило немало: как ни решать вопрос о характере собрания, в трех из тринадцати его кодексов переписан этот памятник. Он обычно открывает кодексы, только однажды ему отвели второе место. В кодексе II, содержащем пространную версию, анализ которой положен в основу нашей работы, он стоит на первом месте (с. 1,1—32,9).

¹⁰ Об этом: Colpe C. The Challenge of Gnostic Thought for Philosophy, Alchemy and Literature // The Rediscovering of Gnosticism. Leiden. 1980. I. P. 32—56.

¹¹ Ménard J.E. La Gnose et les textes de Nag-Hammadi // Colloque International sur les textes de Nag-Hammadi (Québec, 22—26 août 1978). Québec; Louvain., 1981. P. 7.

¹² Tardieu M. Op. cit. P. 42—43.

Поздняя античность, с которой связан наш памятник, — время хрупкого равновесия, внутренне противоречивое, отмеченное для всех сторон жизни общества сочетанием одних явлений, за которыми было будущее, средневековые, и других, присущих уходящей античности. Две, казалось бы противоположные, но с необходимостью сопутствующие друг другу тенденции характеризовали культуру поздней античности. Одна — обнаруживавшая все большее тяготение культуры к универсализму, всемирности, далеко раздвигавшая перед человеком границы его внешнего мира, в котором он мог действовать, о котором он мыслил, в котором он общался на языках, вобравших в себя все многообразие старых традиций и новых культурных общностей. Другая тенденция была связана с тем, что человек, все больше отрывавшийся от привычных связей, ценностей, устоявшегося уклада, не только увлеченный новыми возможностями для приложения своих сил, но и потерянный среди проблем и требований открывавшегося перед ним мира, уходил в себя, приобретал все больший вкус к наблюдениям над своей внутренней жизнью, питавшим, в свою очередь, интерес к сфере психики и сознания. Внешние и внутренние горизонты людей очень раздвинулись, люди, поставленные в новые условия, испытывали острейшую потребность в соответствующем осознании себя, своего места в жизни, своих целей и ценностей.

Есть еще одно качество поздней античности, о котором мы упомянем. Растет значение герменевтических изысканий всякого рода. Говоря на языках культур очень смешанных, вобравших в себя разные традиции, прибегая к знакам, многократно переосмысленным, наделяемым все новыми значениями, люди и сами становились активными смыслотворцами и вместе с тем в окружающем старались различать за внешней оболочкой скрытые значения.

Была и другая сторона в увлечении этим, как бы изначально зашифрованным языком. Ближневосточная культура, вступавшая и прежде в контакт с античностью, во времена Римской империи стала органической частью новой культуры. Под несомненным влиянием Востока в поздней античности вырос интерес к религиозным темам, чуждавшимся непротиворечивой строгости мышления. Для развития этих тем многозначность языка была необходимым условием.

На нас, людей XX столетия, язык таких произведений, как исследуемое нами, поначалу производит тягостное впечатление своей странностью и кажущейся бессвязностью. Но мало по малу открывается своеобразная логика в построении этих произведений, в строе мыслей и смене чувств их авторов.

Произведение предназначено для чтения, но включает и гимнические части, видимо, восходящие к устной традиции. Оно возводится в самом тексте к Иоанну, сыну Зеведея. Оно ошеломляет нагромождением разнородных по своему характеру частей. Это — в основном пестрая мифологическая ткань, прерываемая размышлениями о смысле излагаемых мифов, рефлексия, иногда явная, иногда глубоко скрытая за компанов-

кой образов. Но перед нами не случайное скопление мало согласованных друг с другом текстов. При всем разнообразии слагаемых частей — историзирующее повествование, видение, умозрительное построение в форме постулатов, мифы, сопровождаемые толкованием, один гимн, видимо, целиком и в ряде мест вероятные включения гимнических отрывков — произведение содержит ответ на заданные в начале него умозрительные вопросы. Произведение воспринимается как некий замкнутый мир, как поэма, как микрокосм, отражающий по-своему макрокосм. Оно не только наставляет читателей, но и вызывает определенный психологический эффект. Оно дидактично и протрепично одновременно.

В композиции памятника есть двусмысленность. Он представляет собой картину мироздания, вписанную в исповедь человека о его пути постижения тайного знания. Но, всматриваясь в текст, мы понимаем, что переломный момент в жизни человека, наступающий с открытием последних тайн бытия, приобщением человека к знанию, оказывается, вместе с тем, решающим для всего мироздания в целом, которое в свою очередь раскрывается как самопознание.

Изложение поражает на первый взгляд странными переходами и сочетаниями как-будто плохо сочетаемого. Поставленные в начале спекулятивные вопросы — разумеется, в терминах того времени — о причинных связях в мироздании (1,21 — 25)¹³, обещание наставить в том, "что есть, [что было и что] должно [произойти]" (2,16—17) — все это получает свое разрешение в дальнейшем повествовании, то выдержанном в духе платонизма (рассуждение о едином), то завораживающем монотонностью текста с перечнем имен демонов и ангелов, принявших участие в создании человека (со ссылкой на "Книгу Зороастра"), то изумляющем саркастической передачей библейских мифов о змии, потопе и т.д., переименованием, переосмыслением их, то поражающем своей выразительностью заключительным гимном.

Такой кажущейся противоречивости и загадочности в произведении предостаточно. Причина этого — установка на интерпретаторские усилия читающего, на постепенное постижение им некоего знания, на перестройку воспринимающего¹⁴.

В архитектонике памятника мы узнаем прием рассказа в рассказе. Обрамляющее повествование начинается от третьего лица. Оно посвящено Иоанну, который на дороге к Иерусалимскому храму повстречал фарисея по имени Ариман. Ариман подтолкнул его своими презрительными словами о спасителе к раздумию о миссии последнего, о сокрытом смысле его учения о будущем. Рассказ незаметно переходит к первому

¹³ В скобках цифры до запятой означают страницы, после запятой — строки. Следующим делениям по: *Krause M., Pahor Labib. Die drei Versionen des Apocryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Wiesbaden, 1962.*

¹⁴ См.: *Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1981, особ. P. 27—28, 56.*

лицу. Повествует Иоанн. Как бы в ответ на его внутренние размышления он видит пугающий его образ, смысл которого ему не понятен, а затем слышит голос явившегося, обещающий наставить его в том, что есть, что было и что должно произойти, дать знание о "вещах, которые не открыты, и [вещах, которые открыты]", научить о "[совершенном Человеке]" (2,17–20). Это откровение в словах Иоанн излагает дальше. Обрамляющий рассказ уступает место другому – центральной части произведения – услышанному Иоанном о судьбах мироздания и месте в нем человека.

Центральная часть начинается с того, что названо единым (тм [о] нас). Все содержа в себе, единое не познаваемо. Оно не описуемо, поскольку нет ничего внешнего относительно него. Определения сменяют друг друга, оказываясь неудовлетворительными (2,28: "[Это Бог истинный]" – ср. ниже, 2,33–36: "Не подобает [думать] о нем как о богах или чем-то [подобном]. Ибо он больше бога"). Описание неопишуемого использует приемы апофатики. Далее идет повествование о сущностях – зонах высшего мира, в которых единое открывает себя и которые неизменно свидетельствуют, что помнят о своем происхождении и связи с единым. Затем следует упоминание о самовольном действии последней сущности высшего мира – Софии, что ведет к появлению новой сущности – сына Софии Иалдабаофа, не подозревающего о связи с высшим миром и претендующего на единственность. Он становится творцом низшего мира. Унаследовав от матери частицу высшего мира, Иалдабаоф по своему незнанию отдает ее человеку, сотворенному им и его "властями". Все дальнейшее, что услышал Иоанн в откровении, есть рассказ о борьбе за человека сил мира высшего и низшего, света и тьмы, жизни и смерти. В этом рассказе, насыщенном событиями, как почти все откровение, говорится о нескольких спасителях, посланцах мира высшего, света к человеку, таящему в себе искру света, о которой он сам и не подозревает. Их цель – помочь ему справиться со своим незнанием о себе, о своей светлой природе, сделать его сильным и знающим. Преодоление незнания в человеке, открытие им своего происхождения, своей принадлежности миру света важно для всей полноты света, для Плеромы, страдающей от ущерба, нанесенного ей ошибкой Софии. Только прозрение человека восстанавливает нарушенную полноту света, потревоженный высший мир. Таково кратко содержание центральной части.

Последние фразы произведения снова написаны от третьего лица и принадлежат обрамлению. Они содержат наставление Иоанну: записать услышанное, хранить это в тайне и не передавать никому, кроме его духовных сотоварищей.

Композиция "Апокрифа Иоанна" подчинена не только принципу рассказа в рассказе. Можно различить две линии, проведенные через весь памятник: линию Иоанна, соответствующую пути познающего, и линию спасителя, Пронойи, – пути посвящающегося. Ряд этапов есть на пути познающего. Первый, описанный со стороны, – внешний. Это спор Иоанна

с фарисеем о спасителе. Следующий принадлежит внутренней жизни Иоанна — здесь и совершается переход к повествованию от первого лица ("Когда я (Иоанн) услышал это . . ." — 1,17—18). Теперь уже сам Иоанн рассказывает о своей тревоге и мыслях наедине с собой. Он жаждет ответа на вопрос, каков скрытый смысл учения, которое он только что отстаивал перед своим противником. Ему хочется знать, какое место в мироздании уготовано ему и его единомышленникам. Новый этап: откровение в видении, которого Иоанн не понимает. Следующий: откровение в словесной форме. Оно построено как диалог Иоанна со спасителем. Иоанн продолжает задавать вопросы, но не себе, а ему. Постепенно из испуганного и недоумевающего Иоанн превращается в собеседника, вызывающего восхищенную реплику спасителя: "Воистину ты блажен, ибо ты понял" (27,16—17). Перед концом апокрифа следует своеобразное повторение того, что уже было рассказано Иоанном об услышанном им. Это так называемый гимн Пронойи: "Я, совершенная Пронойа всего. . ." (30,11—12). Иоанн в этом гимне не назван по имени. Но он ассоциируется с человеком, пробуждаемым "ото сна тяжелого" (31,5—6). Последний этап линии Иоанна снова возвращает читателей апокрифа к событиям внешнего мира. В нем опять, как и в начале, описание дано со стороны. Речь идет о передаче узанного Иоанном его сотоварищам.

Таким образом, если смотреть на линию Иоанна как на путь познающего, проступают следующие этапы: 1) внешний диалог незнающего с враждебным знанию собеседником; 2) внутренние сомнения и вопросы незнающего; 3) диалог незнающего с внутренним собеседником; 4) внутренний диалог сходит на-нет с обретением незнающим знания; 5) возвращение обладателя знания во внешний мир. Передача знания единомышленникам. Таков путь постижения, причем на последнем этапе он становится путем посвящения, к Иоанну переходит миссия посвящающего в знание.

Что касается пути посвящения, он представлен в апокрифе линией спасителя — Пронойи. На первом этапе, во внешнем мире, спаситель только назван в речах спорящих о нем и о знании. Затем — в ответ на внутренние вопросы Иоанна он является ему сначала в зрительных образах, не понятых Иоанном, после чего следует откровение в словах. Диалог Иоанна со спасителем, переданный от лица Иоанна, сообщает откровению оттенок личного события во внутренней жизни Иоанна. Дальше ситуация того же откровения описывается еще раз в гимне Пронойи. Наконец, завершающий этап — во внешнем мире, где от третьего лица сказано, что в полученное от спасителя знание Иоанн посвятил своих сотоварищей.

Итак, прослеживаемые в апокрифе две линии существуют в постоянном взаимодействии друг с другом. Сближение их соответствует все более глубокому внутреннему пониманию — самопониманию Иоанна. В конце концов путь постижения оборачивается путем

посвящения. Связь подчеркивается и эффектом зеркального отражения: Иоанн передает слова спасителя, посвящающего в знание, который, в свою очередь, в гимне Пронойи говорит о посвящаемом.

Всматриваясь в архитектуру апокрифа, мы видим, насколько она сложна и как много значений приобретает текст с помощью различных композиционных ходов. Помимо названных связей, можно указать на те соответствия трем обещаниям (открыть прошлое, настоящее и будущее), которые уловимы в тройном образе явившегося, в тройном имени его, в делении на трое рассказа о мироздании.

Стилистика произведения представляет для исследователя не меньший интерес, чем его композиция. Отметим некоторые ее особенности. Несмотря на разную манеру повествования, апокрифу нельзя отказать в определенном единстве. Это — единство контрастов, несущее большую смысловую нагрузку. Присмотримся к обрамлению. Насыщенное конкретными подробностями, оно вместе с тем насквозь символично из-за выразительных оппозиций: фарисей Ариман — Иоанн, следование преданию отцов — следование "твоему учителю", храм — гора. Что касается откровения, нарочито темное начало его — в видении и первых словах того, кто явился Иоанну, — сменяется повествованием, постепенно рассеивающим таинственность. Но и это повествование, хотя оно содержит ответы на вопросы Иоанна и выполняет обещанное, требует усилий от читателя, чтобы он в полной мере мог оценить его соотнесенность началу.

Объединены друг с другом и такие, на первый взгляд, разные части, как, с одной стороны, — обрамление с его рассказом о внешних событиях, предшествовавших откровению, и внутренних терзаниях Иоанна, и с другой стороны — заключительный гимн Пронойи. Если первая часть, не чуждающаяся конкретных подробностей (имена, время, место действия), написана сначала от третьего лица и только с вопросов Иоанна, обращенных к самому себе, переходит к первому лицу, способствующему "овнутрению" рассказа, то вторая ведется целиком от первого лица. Эта часть напевна, она изобилует повторами, все в ней приобретает обобщенно-условный вид, отвечающий сути излагаемого — глубоким тайнам бытия. Тем не менее при видимой разнице в характере повествования обе части по-своему психологичны и драматичны. В этом смысле они смыкаются друг с другом, как смыкаются, согласно гностическому умонастроению, в самопознании человек — гностик и мироздание.

А теперь перейдем от общей характеристики апокрифа к обсуждению тех пассажей, в которых, как мы полагаем, всего заметнее его ключевая тема — самопознание.

Прежде всего стоит остановиться на ситуации, связанной с переходом от единого к Плероме, единству зон высшего мира. Проблема перехода от монады к множеству была в античности одной из наиболее занимавшей умы мыслителей.

В изучаемом произведении своеобразное решение этой проблемы описано в следующих словах, относящихся к единому: "Он видит себя самого в свете, окружающем его. [Это источник] воды жизни, [он дает всем Зонам и] во всех формах. Он узнает [свой образ, когда] видит его в [источнике Духа. Он] устремляет желание в свой [свет—воду], это источник (света) — воды [чистого], окружающего его. И [его Эннойа выполнила] действие, и она обнаружилась, [она предстала, она появилась] перед ним [в сиянии] его света. Это [первая сила], бывшая до [всех (зон) и открывшаяся в] его мысли, это [Пронойа Всего], ее свет, [который светит, образ] света, [совершенная] сила, то есть, образ незримого девственного Духа совершенного. [Она — си]ла, слава, Барбело, совершенная слава в зонах, слава открытого девственного Духа. И она восхвалила его за то, что открылась. Это первая мысль, его образ" (4, 19—5, 5).

Переход к множеству, к созданию мира высшего описывается как самооткровение единого, которое названо здесь незримым девственным Духом. Он, видя себя в своем свете, узнает свой образ¹⁵, волит, и образ его является, вслед за чем воздаст хвалу незримому Духу. Начало множеству положено актом самопознания единого, открытием себя в образе, в зоне.

Процесс открытия незримого в образах продолжается. За первым зоном Пронойей (иначе Барбело), следует появление предвидения, нерушимости, вечности жизни, истины. И всякий раз в тексте повторяются слова о хвале, воздаваемой открывшимся образом тому, кому он обязан своим появлением.

При том, что переход от единого к множеству налицо, в этом переходе есть особая черта. Это — неразорванность связи между открывающимся и открываемым. С одной стороны, единое, как сказано в тексте, узнает себя в своем свете, узнает свой образ, то есть открытие образа, которое кладет начало созданию мира высшего, оказывается самопознанием единого, с другой стороны, хвала, воздаваемая образами, которые обнаружились вслед за первым, Пронойей, также есть свидетельство их знания того, чему они принадлежат, то есть знак их самопознания.

Параллель этого отношения единого к зонам и зонам к единому имеется в гностическом произведении, возможно, более позднего происхождения, чем наше, — в "Трехчастном трактате", которое также дошло до нас в собрании Наг-Хаммади¹⁶. Наш памятник, подчеркивая неразсторжимую связь единого с охватываемым им множеством, описывает появление последнего в виде самопознания единого.

¹⁵ Ср. миф о Дионисе-Загрее и зеркале (Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. 1957. С. 157 и 172).

¹⁶ Tractatus Tripartitus. Pars I: De Supernis / Ed. Kasser R., Malinin M., Puech H.-Ch., Quispel G., Zandee J. Bern, 1972. P. 42—43.

Самопознание единого носит черты переживания. Текст оттеняет и познавательный характер его (узнавание своего образа), и волевой (познание как поступок, ведущий к открытию образа, сопровождаемый волеизъявлением единого), и эмоциональный. Открывшийся эон — это "совершенная сила", "слава девственного Духа" (5, 1—3).

Есть еще две особенности в рассматриваемой части произведения, о которых нельзя не упомянуть, поскольку вся ситуация создания мира высшего в составляющих ее подробностях может быть названа типовой для мировосприятия, запечатленного в произведении. Первое: эффект отражения, "зеркала"¹⁷, связи между отражаемым и отраженным, становится здесь принципом самопознания как создания мира открывающегося, являющегося. Этот эффект обеспечивает сохранение единства во множестве. Второе: все описанные в произведении открытия единого в явленных образах неизменно возвращают нас к представлениям о человеке (14, 22—24; 6, 2—4). "Первый Человек", "совершенный Человек", "Человек" — на протяжении всего произведения явленность единого проступает в антропоморфном виде.

Итак, создание высшего мира отмечено в памятнике тем, что частям его доступно знание о целом (Плероме), которому они принадлежат. По перечислении всех, кто от высшего мира, сказано: "Это создания, которые восхваляют незримый Дух" (9, 23—24; ср. 9, 19—22). Сам же высший мир описан как единство, представленное во множестве, единство, обеспеченное двусторонним знанием — самопознанием единого и эонов.

В отличие от этого ситуации мира низшего свойственно отсутствие самопознания у составляющих его частей. Относительно мира высшего описание низшего мира дается как бы со знаком минус. Картина резко меняется, знание уступает место незнанию, но непроходимой пропасти между мирами нет, поскольку низший — следствие ошибочных действий последнего эона высшего мира, Софии, и связан тем самым с ним своим происхождением. Космическая драма, о которой повествует произведение и в которой участвуют оба мира, разворачивается вокруг попыток восполнить изъян, нанесенный высшему миру ошибкой его части.

Оба мира, согласно произведению, оказываются самооткровением единого, ибо даже ошибка Софии была в помысле единого, о чем сказано в самом начале приводимого нами ниже отрывка: "София же Эпинойа, будучи эоном, произвела мысль своею мыслью (в согласии) с помышлением незримого Духа и предвидением. Она захотела открыть в себе самой образ без воли Духа — он не одобрил — и без

¹⁷ Тема зеркального отражения в античной литературе полно освещена: *Hadot P. Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin // Nouvelle Revue de Psychanalyse. 1976, 13. P. 81—108.*

своего сотоварища, без его мысли. И хотя лик ее мужественности не одобрил, и она не нашла своего согласия и задумала без воли Духа и знания своего согласия, она вывела (это) наружу. И из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной и открылся в ней труд, несовершенный и отличавшийся от ее вида, ибо она создала это без своего сотоварища. И было это не подобным образом его матери, ибо было это другой формы. Когда же она увидела свою волю, это приняло вид несообразный — змея с мордой льва. Его глаза были подобны сверкающим огням молнии. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо она создала его в незнании. И она окружила его светлым облаком и поместила трон в середине облака, дабы никто не увидел его, кроме святого Духа, который зовется матерью живых. И она назвала его именем Иалтабаоф. Это первый архонт, который взял большую силу от своей матери. И он удалился от нее и двинулся прочь от места, где был рожден. Он стал сильным и создал для себя другие зоны в пламени светлого огня, (где) он пребывает поныне. И он соединился со своим безумием, которое есть в нем, и породил власти для себя" (9, 25–10, 28).

Переход к образованию мира низшего определяется нарушением единства, разладом частей, внепарностью — незнанием, которое воцаряется на смену знанию, пронизывающему высший мир. В рассказе названа причина, по которой София смогла действовать, преследуя свой замысел: "...из-за непобедимой силы, которая в ней, ее мысль не осталась бесплодной". Вот, оно — свидетельство единственности Софии и единого.

Внепарность подчеркнута и тем, что София пожелала открыть образ в себе самой "без своего сотоварища, без его мысли". О сотоварище Софии и несогласии с ним говорится несколько раз (13, 35; 10, 5). Это "лик ее мужественности" (9, 33), ее мужское подобие. Перед нами довольно обычный для древних религий случай парных существ высшего мира¹⁸. В нашем памятнике в другом месте о единстве каждой пары сказано отчетливо: "...это Проноя, то есть Барбело: мысль, и предвидение, и нерушимость, и вечная жизнь, и истина. Это пятерица зонов андрогинных, то есть десятирица зонов, то есть Отец" (6, 5–10): Отсюда следует, что слова: "она не нашла своего согласия и задумала...без знания своего согласия" (9, 33–35), — означают внутренний разлад Софии, ее незнание себя через свое мужское подобие (противоположен этому путь самопознания единого: узнавание им своего образа, предшествовавшее появлению последнего в виде отдельной сущности).

¹⁸ Mahé J.-P. Les sens des symboles sexuels // Les textes de Nag-Hammadi: Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23–25 octobre 1974). Leiden, 1975. P. 121–146.

Действия Софии, знаменующие собой перелом в судьбе мироздания, охарактеризованы как незнание и злодеяние (13, 22–23). Памятник настойчиво связывает злодеяние с незнанием — об этом говорится в следующих далее частях, посвященных созданию человека (20, 7–8), а также спасению человеческих душ (25, 17–27, 30). Слова, встречаемые там, о "свете чистом", "совершенстве" не должны вводить в заблуждение. Представление о знании отливало в апокрифе во многие формы. Но их разнообразие позволяет ощутить, каким широким было представление о знании и сколь неотъемлемым мыслилось знание от поступка.

К происхождению зла гностики постоянно возвращались. Эта тема трактовалась ими в прямой связи с утратой знания. Зло как незнание — такое понимание напоминает отчасти Платона. Данные нашего произведения могут быть сопоставлены с критикой гностиков у Плотина, который отвергал их представление о зле и его происхождении.

Плод ошибки Софии, ее сын Иалдабаоф, отмечен в тексте весьма определенно незнанием себя, своего происхождения: "Он нечестив в своем безумии, которое есть в нем. Ибо он сказал: "Я — Бог, и нет другого бога, кроме меня", — не зная о своей силе, о месте откуда он произошел" (11, 18–22; ср. 13, 8–30); "...он назвал себя богом. Но он не был послушен месту, откуда он произошел" (12, 9–11).

Повторяя на разные лады о незнании Иалдабаофа, называя его "большим" (11, 16), "тьмой незнания" (11, 10), "безумным" (11, 18), "самоуверенным" (13, 27), текст вместе с тем отмечает, что силу света тот взял от матери, не ведая, однако, об этой силе: "И он отделил им (созданным им властям) от своего огня, но не дал от силы света, которую взял от своей матери, ибо он — тьма незнания" (11, 7–10; ср. 12, 8–10; 13, 28). Из-за этой не осознанной им самим силы, исходившей от высшего, сотворенный Иалдабаофом низший мир оказался подобием высшего: "И всякую вещь он упорядочил по образцу первых зонов, ставших существовать, так чтобы создать их по облику нерушимых, не потому, что он видел нерушимых, но сила, что в нем, которую он взял от своей матери, произвела в нем образ порядка" (12, 33–13, 5).

В произведении прослеживается довольно явное противопоставление творения откровению. Именно в этой связи с деятельностью Иалдабаофа и его властей десятки раз употребляется глагол *таміо* 'творить' и его производные¹⁹. Творению присуще то незнание, которое есть в его создателе — Иалдабаофе. Тут налицо резкое расхож-

¹⁹ Из двадцати восьми случаев употребления в тексте *таміо* в разных формах только два — с положительным оттенком — имеют отношение к высшему миру, двадцать шесть — с отрицательным оттенком — касаются деятельности Софии и низшего мира; *ктисис* употребляется четырежды и лишь в отрицательном смысле; *сонт*, один раз и также с отрицательным оттенком.

дение памятника с библейской традицией, не отделявшей бога откровения от творца.

Тем не менее, это отделение не означает полного разрыва. Оно скорее есть способ свести на нет достоинства внешнего мира, наделив его свойствами незнания, неистинности. Это — своеобразный бунт гностиков против реальности с ее непреодолимыми трудностями как природными, так и социальными, бегство в глубины сознания, которое, согласно нашему источнику, принадлежит откровению, а не творимому из праха.

Всего отчетливее столкновение двух принципов — откровения и творения — может быть прослежено в части, посвященной созданию человека. Его, не отдавая себе в том отчета, творят первый архонт и его власти соответственно увиденному ими отражению образа незримого Духа. Открывается же этот образ с тем, чтобы был исправлен изъян, нанесенный поступком Софии Плероме (14, 13–15, 7). Речь идет об отражении, но образ, сотворенный в незнании, передает только внешнее сходство с "первым Человеком". Подробно описывается в источнике, как власти первого архонта изготовляли человека, названного ими Адамом. Своеобразный анатомический атлас проступает в этом тексте, насыщенном именами ангелов и демонов, каждый из которых потрудился над той или другой частью "душевного и вещественного тела" человека (19, 5). В конце текста читателя отсылают к "Книге Зороастра" (19, 10). Это интересно не столько как указание на возможный источник отрывка, сколько как подтверждение иранского компонента в этом включающем элементы ряда культурных традиций памятнике, где фарисей носит имя зороастрийского духа зла Аримана, где ангело- и демонология вызывают ассоциации с иранской и иудейской почвой²⁰, где борьба сил света и тьмы имеет параллели как в зороастризме, так и в верованиях кумранитов²¹.

Тело человека оставалось неподвижным до тех пор, пока сила света не перешла в него от Иалдабаофа, дунувшего ему в лицо (здесь, как и во многих местах произведения, скрытое цитирование Библии) по наущению посланцев света: "И он подул в его лицо духом своим, который есть сила его матери; и он не узнал (этого), ибо пребывал в незнании. И сила матери вышла из Алтабаофа (sic!) в душевное тело, которое они создали по образу того, кто существует от начала. Тело двинулось и получило силу и засветилось. И тогда-то взревали остальные силы, ибо он стал существовать из-за всех них, и они отдали свою силу человеку и мудрость его укрепились более,

²⁰ Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980. С. 333–334.

²¹ См., например: Старкова К.В. Устав для всего общества Израила в конечные дни // Палестинский сборник. 1959. 4(67). С. 17–72; Тексты Кумрана. Вып. I/Пер., введение и комментарий И.Д. Амусина. М. 1971. С. 66, 70.

чем у тех, кто создал его, и более, чем у первого архонта. И когда они узнали, что он светится и мыслит лучше них и свободен от злодеяния, они схватили его и бросили в нижнюю часть всего вещества" (19, 25–20,8). Здесь свет, мысль и свобода от злодеяния находятся в одном ряду и собственно не присущи сотворенному, а низошли в него от мира высшего.

Следующий дальше текст посвящен борьбе высшего мира против протоархонта и его властей за силу Софии, выведенную из протоархонта в человека. Многие мотивы и образы этого отрывка заставляют вспомнить книгу Бытия, но в передаче произведения они приобретают новый смысл.

Все сводится к тому, как защитить в человеке силу Софии, дабы Плерома стала без изъяна (25, 14–16). С этой целью в помощь человеку свыше посылается Эпиноя света: "И она помогает всему творению, трудясь вместе с ним (сострадавая ему), направляя его в его полноту, обучая его пути нисхождения в себя, обучая его пути восхождения, пути, которым оно сошло вниз. И Эпиноя света утаена в Адаме (не только затем), чтобы архонты не могли узнать ее, но дабы Эпиноя могла быть исправлением изъяна матери. И человек открылся посредством тени света, которая есть в нем" (20, 19–30). Затем уже знакомые слова, многократно повторяемые и дальше, как указание на ситуацию, чреватую грядущими событиями: "И мысль его возвысилась над всеми теми, кто создал его. Когда они снизу глянули вверх, они увидели, что мысль его возвышена" (20, 31–33).

Каждое исходящее свыше действие вызывает противодействие первого архонта, "тьмы незнания", и его властей. Они стоят перед тем, "что они называют древом познания добра и зла, которое есть Эпиноя света, — они стоят перед ним, дабы он (Адам) не мог узреть своей полноты и узнать наготы своего безобразия" (22, 4–8). Это протоархонт пожелал извлечь Эпиною света из ребра Адама (22, 30). Он изгнал Адама и Еву из рая (24, 7–8). Он дал испытать "воду забвения" потомству Адама (25, 8). Он и его власти породили судьбу, "последнюю из оков" (28, 18–26). Он "решил наслать погибель на творение человека" (28, 35–29,1). Он и его силы создали "дух обманый", сходный с "духом, который снизошел" (29, 23–24).

Эти действия направлены против человека, чтобы похитить у него силу, Эпиною света. Об Эпиноии света текст говорит много раз, описывая ее все в новых образах. Происходящая от Метропатора Эпиноя есть та, "которая названа жизнью" (20, 17–18). Она сокрыта в человеке от архонтов, чтобы быть исправлением ошибки (20, 25–28). Эпиноией названо древо познания добра и зла (22, 4–5). И тот, с кем как со спасителем беседует Иоанн в откровении, также называет себя "Эпиноией от Пронии света чистого", говоря о себе, что открылся "в виде орла на древе познания" (23, 27–29; ср. также 29, 8–15 и мн. др.).

Многообразие проявлений Эпинойи света подстать богатство выражений, в которых описываются ее действия. Ее цель — "быть исправлением изъяна матери" (20, 28). Учительская миссия Эпинойи света постоянно подчеркивается (20, 19–24). Эпинойа направляла Адама в его мыслях в раю (22, 18), учила Адама тому, что есть "тайна жизни архонтов" (21, 26). Эпинойа открывается Адаму и Еве, дабы "научить их и пробудить ото сна глубокого" (23, 27–32; 23, 33–35; ср. также 20, 29–33; 28, 3–5).

Что стоит за действиями помощи, обучения, направления? Борьба за человека ("Ведь они (архонты) могли осилить душевное и чувствующее тело" — 20, 13–14), за то, чтобы он познал.

Присмотримся еще раз к тексту. Первый архонт охарактеризован — как и в остальных частях — в терминах незнания (24, 3–4; 24, 12; 24, 6; 21, 6–7). И снова: архонт и силы его ревнуют, ибо мудрость человека превышает их и "он светится и мыслит лучше их и свободен от злодеяния" (20, 3–7; ср. 28, 5–11). От какого знания пытается протоархонт оградить человека? Ответ на это получаем косвенным путем. Протоархонт дал испытать порождению Адама "воду забвения, от протоархонта, дабы они не могли узнать, откуда они" (25, 8–9). Самопознания Адама, вот, чего опасаются архонты. Они стоят перед древом познания добра и зла, дабы он "не мог узреть своей полноты и узнать наготы своего безобразия" (22, 7–8); ср. об Адаме и Еве: "...они узнали наготу свою. Эпинойа, будучи светом, открылась им, и она пробудила их мысль" (23, 33–35). Знание Адама о себе — это знание света о себе: "И он (Адам) узнал, что был непослушен (первому архонту) из-за света Эпинойи, которая есть в нем, которая направляет его в мыслях быть выше первого архонта" (22, 16–18).

Самопознание, как в уже ранее рассмотренных частях, выражается иногда в виде узнавания действующем лицом своего образа. Так, архонт создает слепок в форме женщины, согласно образу Эпинойи, явившемуся ему, и вкладывает в этот слепок часть от силы света Адама. "И он (Адам) увидел женщину рядом с собой. И тогда-то Эпинойа света явилась ... И он узнал свой образ..." (23, 4–9; ср. 24, 35–25, 1).

Познание—самопознание в нашем источнике выражено еще в одной форме — познания Бога. Все усилия архонта, когда он наложил последние путы на человека — рок (*εἰμαρμένη*) были направлены на то, чтобы "все творение стало слепым, дабы они (люди) не могли познать Бога, который надо всеми ними" (28, 28–33). И еще раз о том же сказано чуть ниже, в самом конце части, повествующей о борьбе за людей "Духа жизни" и "духа обманного". Люди, души которых осквернены "духом обманным", "умирали, не найдя истины и не познав Бога истины" (30, 3). Таким образом, использована и эта форма, чтобы дать понять о содержании "совершенного знания".

Приобретавшее черты самопознания, как познания в себе света, истинного бытия, "совершенное знание" было переживанием. Человек воспринимал себя в единстве с Плеромой, с полнотой бытия, которой чужды разобщенность, разорванность, неведение и проч. Здесь то же настроение, которое в нашем источнике было почвой для сложных спекуляций. Оно позволяло легко отождествлять неотожествимое для иначе направленного мышления, использовать любые формы, чтобы как-то выразить себя.

Элементы нравственного учения в памятнике представляют собой для исследователя большой интерес. Будучи обоснованными в тексте более общими мировоззренческими принципами, они помогают понять их причины, ощутить духовный климат, в котором складывалось и получило жизнь произведение. Поэтому рассуждение об участии человеческих душ (25, 16–27, 31), косвенно свидетельствующее о нравственном идеале гностиков, нельзя обойти молчанием. Рассуждение передано в виде диалога Иоанна со спасителем. Причем в этом месте заинтересованность Иоанна тем, что он услышал, дает знать о себе, пожалуй, всего сильнее.

Переход к теме спасения душ с самого начала делает очевидным, что речь пойдет не просто об участии людей как таковых, а о мироздании в целом: "... чтобы когда Дух спустится от святых эонов, он мог бы поднять его (семя Адама) и исцелить его от изъяна, и вся Плерома могла бы стать святой и без изъяна" (25,12–15). Далее следуют слова Иоанна: "И я сказал спасителю: "Господи, все ли души тогда будут спасены в свете чистом?" "

Последний комментатор апокрифа, известный французский исследователь истории религий М. Тардые считает, что суть излагаемого в пассаже сводится к решению вопроса: чем гарантировано спасение души, провидением или личными усилиями человека. Тардые видит двойственность в тексте²². С одной стороны, если Дух жизни нисходит на людей, их души так или иначе будут спасены в "свете чистом". Пассаж описывает разные ситуации, в которых спасение достижимо. Главное же, оно предопределено нисхождением Духа жизни, что равно обретению гносиса (душа должна "пробудиться от забвения", "достигнуть знания" — 27,9–10). С другой стороны, в конце пассажа как-будто неожиданно говорится о "тех, что познал, но отвернулся" (27,23). Иначе говоря, люди, осененные Духом жизни, достигшие знания, могут противопоставить этой предопределенности свой выбор — отвернуться.

Как объяснить этот поворот в тексте? Тардые ощущает здесь противоречие: первоначально постулируется принцип предопределения в духе иоаннической традиции, а затем сделано некое отступление (как-будто под влиянием иудео-христианских идей).

Думается, наличие разных истоков текста не исключает единой автор-

²² Tardieu M. Op. cit. P. 331–334.

ской позиции. Вопрос в том, какова она. В пассаже идет перебор возможных вариантов, гамма, имеющая началом удел — "вечную жизнь" (26,7) — и законченная противоположным — "вечным наказанием" (27,30). В этих пределах намечен постепенный переход от одного полюса к другому. От провозглашенного в начале отрывка: "Те, на кого Дух жизни спустится и будет с силой, — будут спасены и станут совершенными ..." (25,23–26), — подтвержденного чуть дальше: "Если (Дух) спустился на них, они будут в любом случае спасены ..." (26,13), — через ряд ступеней, как бы ослабляющих раз от разу безусловность утверждения участием начала противодействующего — духа обманного, читателя подводят, наконец, к возможности иного исхода — "вечному наказанию" и его причине — отказу человека от знания ("те, кто познал, но отвернулся" — 2,28–29).

Знание — ось, вокруг которой сгруппированы варианты. Если так смотреть на текст, нельзя отказать ему в единстве. Но этого мало. Не только с точки зрения формы он целен. Непротиворечиво и его содержание: в мировоззрении, ориентированном на единосущность человека и действующих на него сил, именно эта единосущность сводила в известном смысле на-нет противопоставление человека внешним силам, стирала разницу между предопределением и свободой воли, побуждала менять местами причину и следствие (см. 2,16–19 и 26,36–27,3). Она побуждала описывать путь спасения как двуединый — совмещающий помощь свыше и усилия самого человека. Дух жизни и дух обманной, их противоборство, как нечто внешнее относительно человеческих душ, что определяет их участь, — это оборачивается внутренней жизнью человека, свободой его выбора применительно к знанию.

Добавим к сказанному, что рассмотренный пассаж в апокрифе не единственный, где предопределение не исключает свободы воли. Мы имеем в виду то место, где говорится о Софии Эпиной (9,25–36), падении последнего зона высшего мира.

Пойдем далее. Дважды вынесенный в источнике разряд людей — "тех, что от рода недвижимого" (2,24–25; 25,23; ср. также "тайна рода недвижимого" — 31,33) — прямо касается их отношения к знанию. В первый раз в откровении говорится о передаче знания, полученного Иоанном, его сотоварищам по духу, тем, "кто от рода недвижимого совершенного человека". Вторично, также в откровении, на вопрос Иоанна о спасении душ следует ответ, начинающийся словами: "Великие вещи поднялись в твоём уме, ибо трудно обнаружить их перед другими, если не перед теми, кто от рода недвижимого" (25,19–23). Здесь отчетливо выражена мысль о единосущности открывающего и получающего знание. Косвенно это подтверждается и следующей несколько ниже репликой: "Воистину ты блажен, ибо ты понял" (27,16–17). Наконец, гимн Проиной, о котором речь идет дальше, завершают слова: "Я же, я сказала все тебе, чтобы ты записал это и передал это своим духовным сотоварищам сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого" (31,28–32).

О "соучениках" Иоанна, который "объявил им то, что спаситель сказал ему", говорится в самом конце апокрифа (32,4—6).

Эпитет "совершенный", встречаемый в определении "род непреходящий совершенного человека" заставляет вспомнить о применении его в выражении "совершенное знание". Упоминания о "тайне", "сокрытости", как и о духовности, также сопровождающие выражение "род непреходящий", в свою очередь, не единичны в нашем памятнике и так или иначе имеют отношение к знанию — самопознанию, пронизывающему высшее единство, и противоположному тому незнанию себя и целого, что господствует в низшем мире.

Остается сказать несколько слов о гимне Пронойи, который, видимо, в качестве посвященного гимна предшествовал по времени произведению. Высказано мнение, что памятник сложился в качестве комментария к этому гимну²³. Так или иначе, гимн превосходно вписан в его строй. Эффект отражения, занимающий в произведении важное место, возникает еще раз именно с помощью этого гимна. Встреча Иоанна со спасителем, о которой рассказал Иоанн, в гимне описана вновь, но уже не тем, кому было откровение, а тем, кто открывался, то есть Пронойей, "светом, который в свете", "памятью Плеромы", "мыслью девственного Духа", иначе говоря, спасителем. Есть сходство между описанием того, как мучающийся сомнениями Иоанн получает откровение, и картиной пробуждаемого ото сна "того, кто слышит"²⁴.

В гимне Пронойи встреча — откровение выглядит в виде переданного Пронойей диалога, вернее, двух партий. Одна из них, более пространная, есть партия Пронойи, начатая в форме *ἐγὼ εἶμι*, где Пронойа рассказывает о том, что она претерпела, трижды спускаясь в "сердину тьмы", "сердину темницы", в поисках своего "домостроительства". Другая партия, короткая, "того, кто слышит", того к кому устремилась Пронойа. Вопросающий, он также в какой-то мере представляет себя аудитории: "Тяжелые слезы отер он с себя и сказал: "Кто тот, который называет имя мое, и откуда эта надежда пришла ко мне, когда я в оковах темницы?" (31, 7—10).

Здесь мы встречаем некоторые из уже знакомых выражений, применяемых в источнике для описания обретения и передачи знания. Есть и новые. О человеке, "о том, кто слышит", говорится как о "восстающем ото сна тяжелого", о "пробуждающемся". Что же касается Пронойи, то она стремится "пробудить", "сказать", "заставить вспомнить", "передать", "наполнить уши (слушающего) всеми вещами", она ищет "домостроительство" свое.

Передаваемое знание, о котором так образно сказано, неотделимо от чувства: "... и я сказала: "Тот, кто слышит, да восстанет он ото сна тя-

²³ Tardieu M. Op. cit. P. 42.

²⁴ Giversen S. Apocryphon Johannis. Copenhagen, 1962. P. 271—272.

желого". И он заплакал и он пролил слезы. Тяжелые слезы отер он с себя и сказал ... " (31,4–7). В неменьшей мере это знание есть действие: "Восстань и вспомни, ибо ты тот, который услышал, и следуй своему корню, который есть я, милосердие, и укрепи себя перед ангелами бедности и демонами хаоса и всеми, кто опутал тебя, и стань, оберегаясь ото сна тяжелого и заграждения внутри преисподней" (31,14–22).

В этих словах "следуй своему корню, который есть я" сказано даже не о единственности, о тождестве открывающего и того, кому открывается. Убежденность в этом, то глубоко запрятанная, то прорывающаяся наружу, делает акт познания актом самопознания и более того, — акт незнания включается как один из моментов в процесс познания. Поэтому откровение Иоанна, приобщающее его к знанию о себе в пределах высшего единства, описано в произведении не только как продолжающее его духовную жизнь, но как распространяемое на судьбу мироздания (этим познанием восполняется изъян, нанесенный Софией Плеоме). Гимн Пронойи также оставляет впечатление картины постепенно-го единения одного начала — во встречных усилиях Пронойи и человека.

Это представление о самопознании обнаруживается в несколько иных формах и в других апокрифических сочинениях II кодекса из Наг-Хаммади, которому принадлежит изучаемый памятник. Так, в "Книге Фомы" Спаситель, обращаясь к Фоме, называет его "близнецом и другом истинным" и на этом основании требует от него, чтобы он испытал и познал себя. Об этом самопознании Спаситель говорит в следующих словах: "И я знаю, если даже сам ты не знаешь, что уже познал ты, ибо, идя вместе со мной, уже познал ты меня. Уже познал ты, и назовут тебя познавшим себя самого ..."²⁵. Образ близнеца находится в одном смысловом ряду с упоминаниями об отражениях, о раздвоенном единстве андрогинов, что в нашем источнике так или иначе связано с самопознанием. О самопознании, как преодолении границ между человеком и мирозданием, о переживании единства говорит изречение 44 из другого произведения II кодекса Наг-Хаммади: "Невозможно, чтобы некто видел что-то из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им ... [В этом месте] ты видишь каждую вещь и [ты не видишь] себя одного. Видишь же ты себя в том [месте]. Ибо [ты станешь] тем, что видишь"²⁶.

Итак, читываясь в текст поразительного памятника, каким является "Апокриф Иоанна", ошеломляющего громадностью затрагиваемых вопросов и обилием скрестившихся в нем культурных традиций, изумляющего своей дикой выразительностью и неизменной надындивидуальностью, как бы открытой любой индивидуальности, — мы постепенно

²⁵ Наг-Хаммади, II, 7, 128 (Трофимова М. К. Указ. соч. С. 193).

²⁶ Там же, II, 3, изр. 44 (Трофимова М. К. Указ. соч. С. 175).

улавливаем биение темы самопознания. Обнаруженная, она заставляет по-новому взглянуть на документ, увидеть отсутствие случайности и в композиции, и в стилистике, и в содержании его.

Какими чертами отмечено это самопознание, что вносит оно в картины, нарисованные в апокрифе, в чем углубляет наше представление о гностическом мировосприятии, о гностическом умонастроении? Это самопознание мы не назвали бы чисто интеллектуальным актом, наряду с умом в этом переживании участвуют и чувство, и воля. Следствием самопознания оказываются высший и низший миры, разные сущности, человек. Отсутствие истинного знания о себе, своем корне чревато падением и гибелью, спасение видится там, где это незнание уступает место противоположному. О самопознании говорится как о воспоминании. Это не только возвращаемое знание когда-то забытой непреходящей сакральной истории, своей истории, но и сопутствующее этому возбуждение своей сущности, безграничной, единой.

Именно самопознание сообщает единство не только отдельным частям памятника, эпизодам, сюжетам, какими бы дробными и противоречивыми они ни казались, но и всему мировоззрению, запечатленному в апокрифе. Самопознание предстает в качестве принципа создания мира и вместе с тем его спасения. Мировоззрение, которое раскрывается в произведении, можно назвать самопознаванием мироздания в человеке и человека в мироздании. Неразделенность космического и человеческого неизменно дает знать о себе в тексте. Так, роль Иоанна, чье имя вошло в древнее название произведения, на первый взгляд, скромная, — очень значительна. Откровение не может рассматриваться как отстраненное повествование о тайнах мироздания, это откровение определенного действующего лица, его внутренняя жизнь, его самопознание, в свою очередь меняющее состояние мироздания.

И невозможно уйти от впечатления, что повсюду в апокрифе мы имеем дело с человеком, — иногда с телом его (порой космическим), но чаще, с психической жизнью, ее оттенками и крайностями (также имеющими космический резонанс). Поэтому разделение на человека и мир порой совершенно стирается. Внешнее, мир, оказывается не чем иным, как глубинным переживанием человека, которое обретает форму то двойника (дух обманный), то и вовсе самостоятельного существа (Иалдабаоф, оформившееся желание последнего эона высшего мира, Софии).

Следуя первоначальному замыслу — ограничиться при изучении темы самопознания одним памятником, чтобы, уступив в общности картины, выиграть в понимании того особенного, чем могла стать эта тема в конкретном произведении, мы сознательно не расширяли рамки исследования. Однако желая продемонстрировать, что по-своему неповторимое развитие темы самопознания в "Апокрифе Иоанна" в чем-то близко другим образцам гностического творчества, предлагаем после перевода апокрифа, в Приложении, рассмотрение двух пассажей (из "Евангелия

от Марии" и "Пистис София"), посвященных, подобно одной из частей апокрифа, вопросу об участи душ. Думается, читатель согласится с автором, что при разработке этого сюжета точки соприкосновения между текстами не заслоняют своеобразие подходов в каждом из них.

ТЕКСТ "АПОКРИФА ИОАННА"

При переводе памятника — Наг-Хаммади, II,1,1,1 — 32,9 (табл. 47—80) — мы руководствовались транскрипциями коптского текста в изданиях: *Krause M., Pahor Labib. Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Wiesbaden, 1962*; а также *Apocryphon Johannis: The Coptic Text of Apocryphon Johannis in the Nag-Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary Giversen Søren. Copenhagen, 1962*. В спорных местах мы обращались к факсимильному изданию: *The Facsimile Edition of Nag Hammadi Codices: Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the UNESCO. Codex II. Leiden, 1974*. Нами были приняты во внимание также переводы: *The Nag-Hammadi Library in English translated by members of the Coptic Gnostic Library project of the Institute for Antiquity and Christianity / Robinson James M., Director. 2 ed. Leiden, 1984*; *Tardieu M. Codex de Berlin. P., 1984*.

1. Учение [спасителя и откровение тайн], скрытых в молчании, [всех вещей], которым он обучил Иоанна, своего ученика.

⁵ Случилось же это [однажды], когда Иоанн, [брат] Иакова, — они сыновья Зеведея — вышел и подошел к храму. Встретил его фарисей — имя его Ариман — ¹⁰ и сказал ему: "[Где] твой господин, которому ты последовал?" И он [сказал] ему: "Место, откуда он пришел, туда он снова возвратился". Сказал ему фарисей: "Обманом [этот назареянин] ввел вас в заблуждение ¹⁵ и наполнил [ваши уши ложью] и запер [ваши сердца] и повернул вас [от предания [ваших отцов]]".

Когда я, (Иоанн) услышал это, я [двинулся] от храма [к горе, месту пустынному]. ²⁰ Был я [очень] опечален [сердцем] и сказал: "Почему [избран спаситель]? И почему [он послан в мир своим отцом]? [И кто его] отец, который [послал его? И каков] ²⁵ тот зон, [к которому мы пойдем]? Ибо что [подразумевал он, когда сказал нам]: "Этот зон, [к которому вы пойдете, принял] вид зона [того, нерушимого]". Но он] не учил нас [о том, каков он]".

³⁰ В то время, [когда я думал об этом в сердце моем, небеса раскрылись и все] творение, [что] ниже неба, осветилось и [весь мир] содрогнулся. 2. [Я испугался и пал ниц, когда] увидел в свете [юношу, который стоял] предо мною. Но когда я смотрел на него, [он стал подобным старцу]. И он изменял [свой] облик, став как ⁵ дитя, в то же время предо мною. Он был [единством] многих форм в свете, и [формы] открывались одна в другой. Будучи [одним], почему он был в трех формах?

Он сказал мне: "Иоанн, Иоанн, ¹⁰ почему ты сомневаешься или почему страшишься? Разве тебе чужд этот образ? Это так: не будь малодушным! Я тот, кто [с вами] все время. Я — [отец, я] — мать, я — сын. ¹⁵ Я незапятнанный и неоскверненный. [Ныне я пришел наставить тебя] в том, что есть, [что было и что] должно [произойти, дабы ты мог узнать] вещи, которые не открыты [и вещи, которые открыты, и научить] тебя ... ²⁰ [о совершенном Человеке]. Теперь [же, подыми лицо свое, иди и слушай], чтобы ты [узнал те вещи, о которых я скажу] сегодня, и мог [передать это своим сотоварищам по] духу, тем, кто [из рода недвижимого] совершенного ²⁵ [Человека]".

И я попросил его: "Скажи, дабы я [мог постигнуть это]. Он сказал]: "Единое (тм[о]нас) — это [единовластие (εμοναρχία)], над которым нет ничего. [Это Бог истинный] и Отец [всего, Дух незримый], кто ³⁰ надо [всем, кто] в нерушимости, кто [в свете чистом], — тот, кого [никакой свет глаза не может] узреть.

Он [Дух незримый]. Не подобает [думать] о нем как о богах или о чем-то ³⁵ [подобном]. Ибо он больше бога, [ведь нет никого] выше него, нет никого, кто был бы 3. господином над ним. Он ни в каком бы то ни было подчинении, ибо [все существует] в нем (IV, I, 4, 9—10: Он же стоит) один. Он ..., потому что он не нуждается в чем бы то ни было, ведь он полностью совершенен. ⁵ У него нет [в чем бы то ни было недостатка], (нет того), чем бы он мог быть пополнен. [Но] все [время] он полностью совершенен в [свете. Он безграничен], ибо нет никого [перед ним], чтобы ограничить его. Он не непостижим, ибо нет никого ¹⁰ перед ним, кто [постиг бы его. Он не измерим], ибо не было [никого перед ним, чтобы измерить] его. Он [не видим, ибо никто] не видит его. [Он вечен, он существует] вечно. Он [не выразим, ибо] ¹⁵ никто не может [охватить его, чтобы выразить] его. Он не называем, ибо нет никого перед ним, чтобы назвать [его].

Это свет неизмеримый], чистый, [святой, ясный]. Он, невыразимый, [совершенен] ²⁰ в нерушимости. [Не в совершенстве], не в блаженстве, не в божественности, но [много избраннее]. Он не телесный, [не нетелесный]. Он не большой, [не малый. Нет] ²⁵ возможности сказать, [каково его количество ...], ибо никто не может [постичь его]. Он не из тех, [кто существует], но много [избраннее. Не так], как [если бы он был избраннее (по сравнению с другими), но] то, что его, не причастно ни [зону, ³⁰ ни] времени. Ибо то, что [причастно зону, было вначале создано. Он не был заключен] во времени. Он не получил ..., ибо ..., ибо [нет никого] перед ³⁵ ним, чтобы он получил от него нечто. Ибо он созерцает себя вновь в 4. своем свете [чистом].

Ведь он] — величие. Неизмеримое ... величие. Он — Эон, дающий эон, Жизнь, дающая [жизнь, Блаженство], дающее ⁵ блажен [ство, Зна]ние ([δύγνωσις]), дающее знание (νοῦσоду[ν]) [Добро], дающее добро, Милость, дающая милость и спасение, Благодать, дающая

[благодать] не потому, что имеет, но [потому что дает милость] неизмеримую,¹⁰ [нерушимую].

Что я скажу тебе о нем? Его [зон нерушимый,] он неподвижен, [он пребывает в молчании, он покоится]. Он [до всех вещей. Он] глава всех зонов. [Это он дает им] силу [по¹⁵ своему благу]. Ибо не мы, мы [не познали ...], мы не познали тех [вещей, что не измеримы, кроме того, кто] жил в нем, то есть Отец. Это он рассказал нам. Ведь он видит себя²⁰ самого в свете, окружающем его. [Это источник] воды жизни, [он дает всем зонам и] во всех формах. Он узнает [свой образ, когда] видит его в [источнике Духа. Он] устремляет желание в свой²⁵ [свет-воду,] это источник (света) — воды [чистого], окружающего его.

И [его Эннойа выполнила] действие, и она обнаружилась, [она предстала, она появилась] перед ним [в сиянии] его света. Это³⁰ [первая сила], бывшая до [всех (зон) и открывшаяся в] его мысли, это [Пронойа Всего], ее свет, [который светит, образ] света, [совершенная] сила, то есть образ незримого³⁵ девственного Духа совершенного. [Она — си]ла, слава, Барбело, 5. совершенная слава в зонах, слава откровения, слава девственного Духа, И она восхвалила его за то, что открылась. Это первая мысль,⁵ его образ. Она стала материнским чревом всего, ибо она прежде, чем все они: Метропатор, первый Человек, святой Дух, трижды мужской, трижды сильный, трижды именной, андрогин, и¹⁰ вечный зон среди незримых, первый явившийся.

〈Она〉 попросила у незримого девственного Духа, то есть Барбело, дать ей предвидение. И Дух согласился. И когда [он согласился],¹⁵ предвидение обнаружилось, и оно предстало близ Пронойа; оно — из мысли незримого девственного Духа. Оно восхвалило его и его совершенную силу, Барбело, так как²⁰ оно стало существовать из-за нее.

И снова она попросила дать ей [нерушимость], и он согласился. Когда [он согласился], нерушимость [обнаружилась, она предстала] близ мысли и предвидения. Они восхвалили²⁵ незримого и Барбело, из-за которой они стали существовать.

И Барбело попросила дать ей вечную жизнь. И незримый Дух согласился. И когда он согласился, вечная жизнь³⁰ обнаружилась, и [они предстали], и они восхвалили незримый Дух и Барбело, из-за которой они стали существовать.

И снова она попросила дать ей истину. И незримый Дух согласился. Истина обнаружилась³⁵, и они предстали, и они восхвалили незримый 6. Дух ... Барбело, из-за которой они стали существовать.

Это пятирица зонов Отца, который есть первый Человек, образ незримого Духа;⁵ это Пронойа, то есть Барбело: мысль и предвидение и нерушимость и вечная жизнь и истина. Это пятирица зонов андрогинных, то есть десятирица зонов, то есть¹⁰ Отец.

И он взглянул на Барбело светом чистым, который окружает незри-

мый Дух, и его блеском, и она понесла от него. И он породил искру света светом блаженного образа. Но это не было равным ¹⁵ его величию. Это был едиnorodный Метропатора, тот, что открылся; это его единственное [рожденье], едиnorodный Отца, свет чистый.

[Незримый] девственный Дух возликовал ²⁰ над светом, который стал существовать, который первым был открыт первой силой его [Пронойи], то есть Барбело. И он помазал его своим благом (τμντ̄χρ̄ς), пока он не стал совершенным, не нуждавшимся ²⁵ ни в каком благе, ибо он помазал его [благом] незримого Духа. И он предстал перед ним, когда он излил (это) на него. Когда он получил (это) от Духа, он восславил святой Дух ³⁰ и совершенную Пронойю {...}, ³² из-за которой он обнаружился.

И он (сын) попросил дать ему сотоварища по труду, то есть ум, и он (Дух) согласился. ³⁵ Когда же незримый Дух согласился, 7. ум обнаружился и предстал близ Христа (или: блага πε̄χρ̄ς) и восхвалил его и Барбело. Все они стали существовать в молчании.

И ум захотел ⁵ выполнить дело через слово незримого Духа. И его воля стала делом и оно обнаружилось близ ума; и свет восхвалил его. И слово последовало за волей. ¹⁰ Ибо словом Христос, божественный Аутоген, создал все вещи. И вечная жизнь, и его воля, и ум, и предвидение предстали и восхвалили незримый Дух и Барбело, ¹⁵ ибо из-за нее они стали существовать.

И святой Дух дал совершенство божественному Аутогену, сыну его и Барбело, так что тот предстал перед могущественным и незримым девственным Духом как ²⁰ божественный Аутоген, Христос, кому он (Дух) воздал славу громким голосом. Он (сын) открылся через Пронойю, и незримый девственный Дух поставил божественного Аутогена истины над всеми вещами. ²⁵ И он [подчинил] ему всякую власть и истину, которая есть в нем, чтобы он мог знать все, что было названо именем, возвышенным над всяким именем. Ибо это имя — назовут его те, ³⁰ кто достоин его.

Из света же, который есть Христос, и нерушимости через дар Духа (появились) четыре света из божественного Аутогена. Он смотрел, чтобы они предстали 8. пред ним. И трое это воля, Эннойа и жизнь. И четыре силы это мудрость, благодать, чувствование, рассудительность. Благодать находится у ⁵ зона света Армоцеля, который первый ангел. Вместе с этим зоном есть три других зона: милость, истина и форма. Второй свет это Ориэль, который был помещен ¹⁰ у второго зона. Вместе с ним есть три других зона: мысль, чувствование и память. Третий свет это Давейтай, который помещен у третьего зона. Вместе с ним есть ¹⁵ три других зона: мудрость, любовь и форма. Четвертый зон помещен у четвертого света Элелет. Вместе с ним есть три других зона: совершенство, ²⁰ мир и София. Это четыре зона, которые предстали

пред божественным Аутогеном. Это двенадцать зонов, которые представили пред сыном, великим Аутогеном, Христом, по воле и дару незримо-го ²⁵ Духа. И двенадцать зонов принадлежат сыну, Аутогену. И все вещи были установлены волей святого Духа через Аутогена.

И от [предвидения] совершенного ума ³⁰ через откровение воли незримого Духа и воли Аутогена появился совершенный Человек, первое откровение и истина. Это он, кого девственный Дух назвал Пигераадаман ³⁵ и поместил его у 9. первого зона с великим Аутогеном, Христом, у первого света Армоцеля. И силы его — вместе с ним. И незримый дал ему разумную ⁵ непобедимую силу. И заговорил он, и восхвалил и прославил незримый Дух, сказав: "Все вещи стали существовать из-за тебя и все вещи вернутся к тебе. Я же прославлю и восхваляю тебя и ¹⁰ Аутогена и зоны, которых три: отец, мать и сын, совершенная сила".

И он (Человек) поместил своего сына Сифа во второй зон ко второму свету Оройэлю. В третий зон ¹⁵ в третий свет Давейтаи было помещено семья Сифа. И души святых (там) были помещены. В четвертый зон были помещены души тех, кто не познал ²⁰ Плеромы и не покаялся сразу, но временно упорствовал и затем покаялся; они — у четвертого света Элелета. Это создания, которые восхваляют незримый Дух.

²⁵ София же Эпинойа, будучи зоном, произвела мысль своею мыслью (в согласии) с помышлением незримого Духа и предвидением. Она захотела открыть в себе самой образ без воли Духа ³⁰ — он не одобрил — и без своего сотоварища, без его мысли. И хотя лик ее мужественности не одобрил и она не нашла своего согласия и задумала без воли Духа ³⁵ и знания своего согласия, она вывела (это) наружу. 10. И из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной и открылся в ней труд несовершенный и отличавшийся от ее вида ⁵, ибо она создала это без своего сотоварища. И не было это подобным образу его матери, ибо было это другой формы.

Когда же она увидела свою волю, — это приняло вид несообразный — змея с мордой льва. Его глаза ¹⁰ были подобны сверкающим огням молнии. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бесмертных не увидел его, ибо она создала его в незнании. И она окружила его ¹⁵ светлым облаком и поместила трон в середине облака, дабы никто не увидел его, кроме святого Духа, который зовется матерью живых. И она назвала его именем Иалтабаоф.

Это ²⁰ первый архонт, который взял большую силу от своей матери. И он удалился от нее и двинулся прочь от мест, где был рожден. Он стал сильным и создал для себя другие зоны в ²⁵ пламени светлого огня, (где) он пребывает поныне. И он соединился со своим безумием, которое есть в нем, и породил власти для себя. Первая же — имя ее Афиф, которую поколения называют ³⁰ [...] Вторая — Хармас, что означает [око] ревности. Третья — Калила-Умбри. Четвертая — Иабель. Пятая —

Адоначу, которая зовется Саваоф. Шестая — Каин ³⁵, кого поколения людские называют Солнцем. Седьмая — Авель. Восьмая — Абризена. Девятая — Иобель. 11. Десятая — Армупизель. Одиннадцатая — Мелхеир-Адонейн. Двенадцатая — Белиас, кто над бездной преисподней. И поставил он семь царей ⁵ — соответственно тверди небесной — над семью небесами и пять — над бездной ада, так что они могли царствовать. И он отделил им от своего огня, но не дал от силы света, которую взял от своей матери, ¹⁰ ибо он — тьма незнания.

И когда свет смешался с тьмой, он побудил тьму светить. А когда тьма смешалась со светом, она затемнила свет и стала ни светом, ни но стала ¹⁵ больной.

Итак, у архонта, который болен, три имени. Первое имя [Иалтабаоф], второе Саклас, третье Самаэль. Он нечестив в своем [безумии], которое есть в нем. Ибо он сказал: ²⁰ "Я — Бог, и нет другого бога, кроме меня", — не зная о своей силе, о месте, откуда он произошел.

И архонты создали семь сил для себя, и силы — каждая — создали для себя шесть ⁴¹ ангелов, ²⁵ пока не стало 365 ангелов. Это же — тела имен: первое Афоф, с обличем овцы, второе — Элоайу, с обличем осла, третье — Астафайос, с обличем гиены, ³⁰ четвертое — Иао, с обличем [змея] семиглавого, пятое — Саваоф, с обличем дракона, шестое — Адонейн, с обличем обезьяны, седьмое — Саббед, с обличем огня сверкающего. Это — ³⁵ седмица недели.

Иалдабаоф же имел множество 12. личин, будучи над ними всеми, так что он может перенять личину у них всех, по воле своей. Будучи среди серафимов, он отделил ⁵ им от своего огня. Вследствие этого он стал господином над ними — из-за силы славы, которая была у него от света его матери. Вследствие этого он назвал себя богом. Но он ¹⁰ не был послушен месту, откуда он произошел. И он смешал с властями, которые были у него, семь сил в своей мысли. И когда он сказал, это случилось. И он дал имя каждой силе. Он начал ¹⁵ с высшего. Первая благо, у первого, Афоф. Вторая — провидение, у второго, Элоайо. Третья же божественность, у третьего, Астафайо. Четвертая ²⁰ господство, у четвертого, Иао. Пятая царствие, у пятого, Санваоф. Шестая ревность, у шестого, Адонейн. Седьмая мудрость, у седьмого, ²⁵ Саббатеон. И есть у них твердь, соответственно зону — небу. Имена были даны им, согласно славе, которая принадлежит небу, дабы [сокрушить] силы. В именах же, которые были даны [им] их Прародителем, ³⁰ была сила. Но имена, которые были даны им, согласно славе, принадлежащей небу, означают для них разрушение и бессилие. Так что есть у них два имени.

И всякую вещь он упорядочил по образу первых ³⁵ зонов, ставших существовать, так чтобы 13. создать их по облику нерушимых, не потому что он видел нерушимых, но сила, что в нем, которую он взял от своей матери, произвела в нем образ ⁵ порядка. И когда он увидел творение, его окружавшее, и множество ангелов, вокруг себя, тех, которые стали существовать через него, он сказал им: "Я, я — бог ревнитель, и

нет другого бога, кроме меня". Но ¹⁰ объявив это, он показал ангелам, которые были около него, что есть другой бог. Ведь если бы не было другого, к кому бы он мог ревновать? Тогда мать начала метаться (перемещаться) туда и сюда. Она узнала об изъяне, когда ¹⁵ сияние ее света уменьшилось. И она потемнела, ибо ее сотоварищ не согласился с ней".

Я же, я сказал: "Господи, что это значит: она перемещалась туда и сюда?" Но он улыбнулся (и) сказал: «(Не думай, что это так, как ²⁰ Моисей сказал: "над водами")». Нет, но когда она увидела злодеяние, которое произошло, и захват, который совершил ее сын, она раскаялась. И забвение овладело ею во тьме ²⁵ незнания. И она начала стыдиться в движении. Движение же было метанием (перемещением) туда и сюда.

Самоуверенный же взял силу от своей матери. Ибо он был незнающим, ведь он полагал, что нет никого другого, если только ³⁰ не одна мать его. Когда же он увидел множество ангелов, созданных им, он возвысил себя над ними.

А мать, когда узнала покров тьмы, что не был он совершенным, она поняла ³⁵, что ее сотоварищ не был согласен с нею. Она 14. раскаялась в обильных слезах. И вся Плерома слушала молитву ее покаяния, и они восхвалили ради нее незримый девственный ⁵ Дух. Святой Дух излил на нее от их всей Плеромы. Ибо ее сотоварищ не пришел к ней, но он пришел к ней (тогда) через Плерому, дабы исправить ее изъян. И она не была взята ¹⁰ в собственный зон, но на небо ее сына, чтобы она могла быть в девятом, до тех пор, пока не исправит своего изъяна.

И глас низошел с неба—зона возвышенного: "Человек существует, и ¹⁵ сын Человека". Протоархонт Иалтабаоф, услышал (это) и подумал, что глас нисходит от его матери, и не узнал, откуда он низошел. И обучил их Метропатор ²⁰ святой и совершенный, Пронойа совершенная, образ незримого, который есть Отец всего, от которого все вещи стали существовать, первый Человек, ибо он открыл свой вид в человеческой форме.

²⁵ Весь зон протоархонта задрожал и основания ада двинулись. И в водах, которые на веществе, нижняя сторона осветилась через [явление] его образа, ³⁰ который открылся. И когда все власти и протоархонт взглянули, они увидели всю часть нижней стороны, которая была освещена, и благодаря свету они увидели на воде вид образа.

15. И он (Иалдабаоф) сказал властям, которые были с ним: "Пойдем, создадим человека по образу Бога и по нашему подобию, дабы его образ мог стать светом для нас". ⁵ И они создали общими силами по знакам, которые были даны им. И каждая из властей внесла (дала) знак в вид образа, увиденного в своей душе. Он (Иалдабаоф) создал сущность, ¹⁰ по подобию первого Человека, совершенного. И они сказали: "Назовем же его Адамом, дабы имя его стало для нас силой света".

И силы начали: первая, благо, создала ¹⁵ душу кости, вторая же, провидение, создала душу сухожилий (нервов?), третья, божественность,

создала душу плоти, четвертая же, господство, создала душу костного мозга, пятая же, царствие, ²⁰ создала душу крови, шестая, ревность, создала душу кожи, седьмая, мудрость, создала душу (глазного) века. И множество ангелов подступило к нему (Иалдабаофу), и они получили ²⁵ от властей семь сущностей душевных, дабы создать согласие членов и согласие органов и упорядоченную связь каждого из членов.

Первый начал создавать ³⁰ голову: Этерафаопе Аброн создал его голову. Мениггесстроэф создал его головной мозг, Астерехмен правый глаз, Фаспомохам левый глаз, Иеронумос правое ухо, Биссум ³⁵ левое ухо, Акиореим нос, 16. Банен-Эфроум губы, Амен рот, Ибикан коренные зубы, Басилиадеме миндалевидные железы, Аххан язычок, Адабан шею, Хааман позвоночник, ⁵ Деархо гортань, Тебар [правое плечо и] левое плечо, Мниархон левый локоть, Абитрион правое предплечье, Эванфен левое предплечье, Крис правую руку, Белуай левую руку, ¹⁰ Тренеу пальцы правой руки, Балбел пальцы левой руки, Крима ногти на руках, Астролос правую грудь, Барроф левую грудь, Баум правую подмышку, Арарим левую подмышку, Арехе ¹⁵ живот, Фтхауз пупок, Сенафим брюшную полость, Арахефопи правый бок, Забеда левый бок, Бариас [правое бедро, Фнут] левое бедро, Абенленархей костный мозг, Хнуменинорин кости, ²⁰ Гезоле желудок, Агромаума сердце, Бано легкие, Сострапал печень, Анесималар селезенку, Фопифро кишки, Библо почки, Роеорор сухожилия (нервы?), Тафрео позвоночный столб ²⁵ тела, Ипуспобоба вены, Бинеборин артерии, Латойменпсефей их дыхание во всех членах, Энфолле всю плоть, Бедук [...], Арабеей пенис слева, ³⁰ Эйло тестикулы, Сорма гениталии, Гормакайохлабар правое бедро, Небриф левое бедро, Псерем сочленение правой ноги, Асаклас левое сочленение, Ормаоф правое колено, Эменун левое колено, Кникс 17. правую берцовую кость, Тупелон левую берцовую кость, Ахвэль правую икру, Фнеме левую икру, Фиуфром правую ступню, Боабель ее пальцы, Трахун ⁵ левую ступню, Фикна ее пальцы, Миамаи ногти на ступне, Лаберниум.

И те, кто поставлен надо всеми этими — (их) семь: Афоф, Армас, Калила, Иабель, [Саваоф, Каин, Авель]. И те, кто частично трудится в членах: ¹⁰ (в) голове Диолимодроза, шее Иамеакс, правом плече Иакуиб, левом плече Уертон, правой руке Уидиди, левой Арбао, пальцах правой руки Лампно, пальцах левой руки ¹⁵ Лэекафар, правой груди Барбар, левой груди Имаз, грудной клетке Писандриаптес, правой подмышке Коаде, левой подмышке Одеоф, правом боку Асфиксикс, левом боку Синогхута, животе Аруф, ²⁰ чреве Сабало, правом бедре Хархарб, левом бедре Хфаон, всех гениталиях Бафиноф, правой ноге Хнукс, левой ноге Харха, правой берцовой кости Ароэр, левой берцовой кости ²⁵ Тоэхеа, правом колене Аол, левом колене Харанэр, правой ступне Бастан, ее пальцах Архентехфа, левой ступне Марефнунф, ее пальцах Абрана.

Тех, кто поставлен надо ³⁰ всеми этими, — (их) семь: Михаэль, Ури-

эль, Асменедас, Сафасатозль, Аармуриам, Рихрам, Амиорпс. И те, кто над чувствами, Архендекта; и тот, кто над восприятием, Дейфарбас; и тот, кто над всем воображением, ³⁵Уммаа; и тот, кто над согласием, 18. Аахиарам, и тот, кто над всем порывом, Риарамнахо.

Источник же демонов, которые во всем теле, сводится к четырем: жаре, холоду, влаге ⁵и сухости. И мать всех их есть вещество. И тот, кто господствует над жарой, Флоксофа; и тот, кто господствует над холодом, Орооррофос; и тот, кто господствует над тем, что сухо, Эримахо; и тот, кто господствует ¹⁰над влагой, Афино. Мать же всех их помещается в их середине, Онорфохрасей, будучи неограниченной и смешанной со всеми ими. И она есть воистину вещество, ибо они питаются ею. Четыре ¹⁷главных демона: Эфемемфи, относящийся к удовольствию, Иоко, относящийся к желанию, Ненентофни, относящийся к печали, Блаомэн, относящийся к страху. И мать их всех есть Эстенис — ух-епиптоэ. И от четырех ²⁰демонов происходят страсти. И от печали — зависть, ревность, горе, беспокойство, боль, бессердечность, забота, беда и прочее. И от удовольствия ²⁵происходит много злодеяний, и пустое хвастовство, и подобные вещи. И от желания — гнев, ярость и горечь и горькая страсть и жадность и подобные вещи. ³⁰И от страха — изумление, лстивость, смятение, стыд. Все они того рода, что (и) полезны и вредны. Но Эннойа их истины — это Ана[ро], которая есть глава вещественной души. 19. Она же — вместе с Эстесис-ух-епиптоэ.

Таково число ангелов: всего их 365. Они все потрудились над ним до тех пор, ⁵член за членом, пока душевное и вещественное тело не было завершено ими. Есть и другие над оставшимися страстями, о ком я не сказал тебе. Но если ты желаешь знать их, — это записано в ¹⁰“Книге Зороастра”. И все ангелы и демоны трудились до тех пор, пока не привели в порядок душевное тело. И труд их был незавершенным и недвижимым на долгое ¹⁵время.

И когда мать пожелала взять силу, которую она отдала первому архонту, она попросила Метропатора, коему присуща великая милость. Он послал по святому совету пять светов ²⁰в место ангелов протоархонта. Они (светы) советовали ему, чтобы вывести силу матери. И они сказали Иалтабаофу: “Подуй в его лицо от духа твоего и тело его восстанет”. И он подул в лицо духом своим, который есть сила его матери; и он не узнал (этого), ибо пребывал в незнании. И сила матери вышла из ³⁰Алтабаофа (*sic!*) в душевное тело, которое они создали по образу того, кто существует от начала. Тело двинулось и получило силу и засветилось.

И тогда-то взревновали 20. остальные силы, ибо он стал существовать из-за всех них, и они отдали свою силу человеку, и мудрость его укрепи-лась более, чем у тех, кто создал его, и ⁵более, чем у первого архонта. И когда они узнали, что он светится и мыслит лучше их и свободен от злодеяния, они схватили его и бросили в нижнюю часть всего вещества.

Но блаженный Метропатор, ¹⁰благовотворяющий и милосердный, имел

снисхождение к силе матери, (силе), которая была выведена из протоархонта. Ведь они (архонты) могли осилить душевное и чувствующее тело. И он ¹⁵ послал через свой Дух благотворящий и свою великую милость помощь Адаму: Эпинойю света, ту, которая произошла от него, которая была названа Жизнью. И она помогает всему творению, ²⁰ трудясь вместе с ним (сострадавая ему), направляя его в его полноту, обучая его о его нисхождении в семя, обучая его пути восхождения, пути, которым оно сошло вниз. ²⁵ И Эпинойя света утаена в Адаме, (не только затем), чтобы архонты не могли узнать ее, но дабы Эпинойя могла быть исправлением изъязна матери.

И человек открылся посредством тени света, ³⁰ которая есть в нем. И его мысль возвысилась надо всеми теми, кто создал его. Когда они снизу глянули вверх, они увидели, что мысль его возвышена. И они держали совет с архонтством и со всем ангельством. И они взяли огонь и землю ²¹. и воду, смешали их друг с другом (и) с четырьмя огненными ветрами. И они соединили их вместе и произвели большое волнение. И они принесли его (Адама) к тени ⁵ смерти, дабы слепить его снова из земли, воды, огня и духа, который из вещества, то есть незнания тьмы, и желания, и их обманного духа, — это ¹⁰ могила вновь слепленного тела, которым разбойники одели человека, узы забвения; и стал он человеком смертным. Это — первый, который спустился, и первое разобщение. Но ¹⁵ Эпинойя света, та, что в нем, она должна разбудить его мысль.

И архонты взяли его и поместили в рай. И они сказали ему: "Ешь", — то есть неторопливо. На самом деле, ²⁰ их наслаждение горько и красота их порочна. И их наслаждение обман, и их деревья нечестивость, и их плоды смертельная отравка, и их обещание смерти. Древо же своей ²⁵ жизни они посадили в середине рая.

Но я научу вас, что есть тайна их жизни, то есть совет, который они держат друг с другом, то есть форма их духа. ³⁰ Корень (этого древа) горек и ветви его есть смерть, тень его ненависть, и обман обитает в его листьях, и цветение его — помазание лукавства, и его плод смерть, и ³⁵ вождение есть его семя, и растет оно во тьму. ²². Место обитания тех, кто вкушает от него, есть место их отдыха.

Но то, что они называют древом познания добра и ⁵ зла, которое есть Эпинойя света, — они стоят перед ним, дабы он (Адам) не мог узреть своей полноты и узнать наготы своего безобразия. Но это я, который заставил их есть".

И ¹⁰ я сказал спасителю: "Разве не змий научил Адама есть?" Спаситель улыбнулся и сказал: "Змий обучил их есть от злодеяния, порождения, желания, уничтожения, чтобы он смог ¹⁵ быть ему полезным. И он (Адам) узнал, что был непослушен ему (первому архонту) из-за света Эпинойи, которая есть в нем, которая направляет его в его мыслях быть выше первого архонта. И он (первый архонт) захотел забрать силу, которую он сам ему отдал. ²⁰ И он принес забвение Адаму".

И я сказал спасителю: "Что такое забвение?" И он сказал: «Это не так, как написано у Моисея (и) как ты слышал. Ведь он сказал в своей первой книге: "Он заставил его уснуть", но ²⁵ (это было) в его чувствовании. Также ведь сказал он (первый архонт) через пророка: "Я отягощу их сердца, дабы они не разумели и не видели"»).

Тогда Эпиноиа света скрылась в нем (Адаме). И протоархонт пожелал ³⁰ извлечь ее из его ребра. Но Эпиноиа света неуловима. Хотя тьма преследовала ее, она не уловила ее. И он извлек часть его силы из него. И он создал другой слепок ³⁵ в форме женщины, согласно образу Эпиноий, который открылся ему. И он вложил 23. часть, которую взял из силы человека, в женский слепок, и не так, как Моисей сказал: "его ребро".

И он (Адам) увидел женщину рядом ⁵ с собой. И тогда-то Эпиноиа света явилась, и она сняла покров, который лежал на сердце его. И отрезвел он от опьянения тьмой. И узнал он свой образ и сказал: ¹⁰ "Так, это кость от моей кости и плоть от моей плоти". А потому человек оставит отца своего и мать свою и прилепится к жене своей и станут они двое одной плотью. Ведь ¹⁵ пошлют ему его сотоварища, и он оставит отца своего и мать свою. { . . . }.

²⁰ И наша сестра София (есть) та, которая спустилась беззлобно, дабы исправить свой изъян. Поэтому она была названа Жизнью, то есть матерью живых. Из-за Пронойи ²⁵ высшего самовластия и через нее они вкусили совершенное Знание (ΝΤ ΓΝΩΣΙΣ ΝΤΕΛΕΙΟΣ). Я же, я открылся в виде орла на древе знания, то есть Эпиноиа от Пронойи света чистого, ³⁰ дабы научить их и пробудить от сна глубокого. Ибо они оба были в упадке и они узнали нагону свою. Эпиноиа, будучи светом, открылась им, и она пробудила ³⁵ их мысль.

И когда Алдабаоф (sic!) узнал, что они удалились от него, он проклял свою землю. И он нашел женщину, которая 24. приготовила себя для своего мужа. Он был господином ее в то время, как он не знал тайны, происшедшей из святого совета. Они же боялись хулить его. И ⁵ он открыл своим ангелам свое незнание, которое было в нем. И он изгнал их из рая, и он окутал их мрачной тьмой. И протоархонт увидел деву, которая стояла ¹⁰ рядом с Адамом, и что Эпиноиа света жизни открылась в ней. И Алдабаоф был полн незнания. И когда Пронойа всего узнала это, она послала некоторых и они похитили ¹⁵ жизнь у Евы.

И протоархонт осквернил ее и он родил с ней двух сыновей; первый и второй Элоим и Иаве, Элоим с медвежьей мордой. Иаве с кошачьей мордой. Один ²⁰ был праведный, другой неправедный. Иаве он поставил над огнем и ветром, Элоима же он поставил над водой и землей. И их он назвал ²⁵ именами Каин и Авель из хитрости.

И по сей день осталось соитие, идущее от протоархонта. И он посеял жажду к порождению в той, кто принадлежит Адаму. И он произвел через ³⁰ соитие порождение в образе тел, и он наделил их своим духом обманным.

И он учредил над начальствами двух архонтов, так что они могли править над могилой.³⁵ И когда Адам узнал образ своего предвидения, он породил образ 25. сына Человека. Он назвал его Сифом, согласно порождению в зонах. Подобным образом другая мать послала вниз свой дух в образе, который подобен ей, и⁵ как отражение тех, кто в Плереоме, с тем, чтобы приготовить место обитания для зонов, которые спустятся. И он дал им испытать воду забвения, от протоархонта, дабы они не могли узнать, откуда они. И, таким образом,¹⁰ семья оставалось некоторое время, хотя он помогал в том, чтобы когда Дух спустится от святых зонов, он мог бы поднять его и исцелить его от изъяна, и вся Плерома¹⁵ могла бы стать святой и без изъяна”.

И я сказал спасителю: ”Господи, все ли души тогда будут спасены в свете чистом?” Он ответил и сказал мне: ”Великие вещи²⁰ поднялись в твоём уме, ибо трудно обнаружить их перед другими, если не перед теми, кто от рода недвижимого. Те, на кого Дух жизни спустится и будет с силой,²⁵ — будут спасены и станут совершенными и будут достойны величия и будут очищены в этом месте от всего злодеяния и заботы испорченности. И нет у них иной заботы, если не³⁰ одна нерушимость, о которой они станут заботиться из этого места, без гнева, или ревности или зависти, или желанья, или алчности ко всему. Они не заботятся ни о чем, кроме существования одной плоти,³⁵ которую они несут, ожидая время, когда они будут встречены 26. принимающими. Таковы суть достойные нерушимой вечной жизни и призыва. Они сносят все и выдерживают все,⁵ так что они свершат благое и унаследуют жизнь вечную”.

Я сказал ему: ”Господи, души тех, кто не сделал этих вещей, но на кого сила Духа¹⁰ жизни опустилась (IV, 1, 40, 24—25: будут ли они отброшены?” Он ответил и сказал мне: ”Если Дух (IV, 1, 40, 26: спустился на них), они будут в любом случае спасены и обратятся. Ибо сила спустится на каждого человека, ведь без этого никто не сможет восстать.¹⁵ И после того, как они родились, тогда, когда Дух жизни становится могущественным и сила приходит и укрепляет эту душу, никто не может ввести ее в заблуждение делами лукавства.²⁰ Но те, на кого дух обманый спускается, совращаются им и впадают в заблуждение”.

Я же сказал: ”Господи, а эти души, когда они выйдут из²⁵ плоти, куда они направятся?” И он улыбнулся и сказал мне: ”Душа, в которой сила станет больше духа обманного, — она сильна, и бежит от лукавства, и попечением³⁰ нерушимого спасена, и взята в покой зонов”.

Я же сказал: ”Господи, а тех, кто не познал, кому он принадлежит, — где будут их души?”³⁵ И он . сказал мне: ”В тех дух обманый 27. набрал силу, когда они впали в заблуждение. И он томит душу, и совращает ее к делам лукавства, и бросает ее в забвение. И после того, как она⁵ выйдет (из тела), ее отдадут властям, тем, которые произошли от архонта, и они связывают ее узами и бросают ее в темницу, и кружат

ее до тех пор, пока она не пробудится от забвения и ¹⁰ не достигнет знания. И, подобным образом, когда станет она совершенной, она спасена”.

И я сказал: ”Господи, как может душа умалиться и возвратиться в естество своей матери или в человека?” Тут он ¹⁵ возрадовался, когда я спросил его об этом, и сказал мне: ”Воистину, ты блажен, ибо ты понял! Эта душа должна следовать за другой, в которой есть Дух жизни. Она спасена через ²⁰ него. Ее не бросают в другую плоть”.

И я сказал: ”Господи, те, кто познал, но отвернулся, — куда пойдут их души?” Тогда он сказал мне: ”Место²⁵, куда придут ангелы бедности, — туда они будут взяты. Это место, где нет покаяния. И они будут содержаться там до дня, в который те, кто злословил о Духе, будут пытаемы³⁰ и наказаны наказанием вечным”.

И я сказал: ”Господи, откуда дух обманный пришел?” Тогда он сказал мне: ”Метропатор, тот, кто богат своей милостью, Дух святой ³⁵ в каждой форме, кто милосерден и 28. кто вам сострадает, то есть Эпινόя Пронойи света, — он пробудил семя рода совершенного и его мысль и вечный ⁵ свет человека. Когда первый архонт заметил, что они возвышены более, чем он в вышине, и мыслят лучше, чем он, то он пожелал схватить их мысль, и он не знал, что они превосходят ¹⁰ его в мысли и что он не сможет схватить их.

Он держал совет со своими властями, теми, что его силы, и они вместе совершили прелюбодеяние с Софией, и они породили презренный рок (εἰμαρμένη), ¹⁵ то есть последнюю из уз изменчивого: он такого рода, что (с ним) все меняется то так, то иначе. И он тягостен и силен, тот, с которым соединены боги и ангелы и демоны ²⁰ и все роды по сей день. Ибо от этого рока происходят всякое бесчестие, и насилие, и злословие, и узы забвения, и незнание, и всякая ²⁵ тяжкая заповедь, и тяжкие грехи, и великие страхи. И, таким образом, все творение стало слепым, дабы они (люди) не могли познать Бога, который надо всеми ними. И из-за уз забвения ³⁰ их грехи утаены. Ведь они связаны мерами, временами, обстоятельствами, между тем, как он (рок) господствует надо всем.

И он раскаялся из-за всего, что стало существовать через него. Вновь ³⁵ решил он наслать потоп 29. на творение человека. Но величие света Пронойи наставило Ноя, и он провозгласил (это) всему семени, то есть сынам человеков. Но ⁵ те, кто был чужд ему, не внимали ему. Не так, как Моисей сказал: ”Они скрылись в ковчеге”, но они укрылись в месте, не только Ной, но также много других людей ¹⁰ из рода недвижимого. Они вошли в место и укрылись в светлом облаке. И он (Ной) познал свое самовластие. И та, что от света, была с ним и стала светить на них, ибо ¹⁵ он (первый архонт) принес тьму на всю землю.

И он (первый архонт) держал совет со своими силами. Он послал своих ангелов к дочерям человеков, чтобы они могли взять некоторых из них для себя и возбудить семя ²⁰ для их наслаждения. И поначалу они не добились успеха. Когда же они не добились успеха, они снова

собрались вместе и держали вместе совет. Они создали дух обманной, имеющий сходство с Духом, который низошел, ²⁵с тем, чтобы осквернить души через него. И ангелы изменились в своем образе по образу их (дочерей человеков) напарников, наполнив их духом тьмы, который они присоединили к ним, и лукавством. ³⁰Они принесли золото, и серебро, и дар, и медь, и железо, и металл, и всякого рода вещи. И они сокрушили людей, которые следовали за ними, **30.** в великие заботы, сбиди их с пути многими обманами. Они старели, не имея досуга. Они умирали, не найдя истины и не познав Бога истины. И ⁵так все творение было порабощено навеки, от сотворения мира и доныне. И они брали женщин и рождали детей во тьме по подобию их духа. И они заперли свои сердца, ¹⁰и они затвердели в твердости духа обманного доныне.

Я же, совершенная Пронойа всего, я изменилась в семени моем. Ведь была я в начале, ходя путями всякими. ¹⁵Ибо я — богатство света. Я — память Плеромы. Я вошла в величие тьмы и я вытерпела, пока не вступила в середину темницы. И основания хаоса ²⁰двинулись. И я, я сокрылась от них из-за их лукавства и они не познали меня.

Снова вернулась я во второй раз. И я шла, я вышла из принадлежащего свету — я, память Пронойи ²⁵, — я вошла в середину тьмы и внутрь преисподней, я искала домостроительство мое. И основания хаоса двинулись, так что они могли упасть на тех, кто в хаосе, и уничтожить их ³⁰. И снова бежала я к моему корню света, чтобы они не были уничтожены до времени.

Еще шла я в третий раз — я, свет, который в свете, я, ³⁵память Пронойи, — чтобы войти в середину тьмы и внутрь преисподней. **31.** И я наполнила лицо мое светом завершения их зона. И я вошла в середину их темницы, это темница тела, и ⁵я сказала: "Тот, кто слышит, да восстанет он ото сна тяжелого". И он заплакал и он пролил слезы. Тяжелые слезы отер он с себя и сказал: "Кто тот, который называет имя мое и откуда эта надежда пришла ко мне, ¹⁰когда я в оковах темницы?" И я сказала: "Я Пронойа света чистого. Я мысль девственного Духа, который поднял тебя до места почитаемого. Восстань и вспомни, ¹⁵ибо ты тот, который услышал, и следуй своему корню, который есть я, милосердие, и укрепи себя перед ангелами бедности и демонами хаоса и всеми, кто опутал тебя, ²⁰и стань, оберегаясь от сна тяжелого и заграждения внутри преисподней".

И я пробудила его и запечатала его в свете воды пятью печатями, дабы ²⁵отныне смерть не имела силы над ним.

И, смотри, ныне я иду в совершенный зон. Я наполнила тебе всеми вещами уши твои. Я же, я сказала все вещи тебе, чтобы ты записал их ³⁰и передал их своим духовным сотоварищам сокрыто. Ибо есть это тайна рода недвижимого".

И спаситель дал это ему, чтобы он записал это и положил надежно. И он сказал ему: "Да будет проклят ³⁵всякий, кто обменяет это на дар или на пищу, или на питье, или на одежду, или на какую-нибудь другую

вещь 32. подобного рода". И это было дано ему в тайне, и тотчас он скрылся от него. И он пошел к своим соученикам⁵ и объявил им то, что спаситель сказал ему. Иисус Христос. Аминь.

От Иоанна апокриф

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Первый пассаж, который интересно поставить в сравнение с эсхатологической частью "Апокрифа Иоанна" (25,16–27,31), извлечен нами из "Евангелия от Марии". Это гностическое произведение дошло в том же коптском кодексе (Берлинский папирус 8502), что и краткая редакция апокрифа. Как и апокриф, евангелие представляет собой перевод с древнегреческого. Евангелие сохранилось отнюдь не полностью: нет начала (стр. 1–6), отсутствуют также стр. 11–14. Имеются стр. 7,1–10,23 и 15,1–19,5. Помимо коптского перевода есть греческий фрагмент памятника в папирусах Рейланда. Заметим, однако, в основе коптского перевода, который, по мнению последнего исследователя документа, М. Тардьё¹, восходит ко II в., была другая редакция евангелия, а не та, что представлена во фрагменте III в.

В отличие от "Апокрифа Иоанна", о котором ученые писали обычно в приподнятых тонах, "Евангелие от Марии" интересовало их значительно меньше. Скучным казался язык памятника, да и по своему содержанию он представлялся М. Тардьё ничем иным, как своего рода *vade mecum*, неким кратким изложением гностической доктрины, предварявшим в Берлинском папирусе углубленное ее изложение, данное в "Апокрифе Иоанна", который следовал в кодексе непосредственно за евангелием. Мы же полагаем, что памятник своеобразен и в целом, и в той части, которая напрашивается на сравнение с апокрифом.

Мария евангелия — это, очевидно, Мария Магдалина, легенда о которой в гностической литературе разрабатывалась широко и по-разному. Один из вариантов ее отражен в этом памятнике. Его стержень составляет тема спасительного знания: один за другим, как связанные с ней, освещаются вопросы вещества, греха, болезни, смерти, отыскания внутреннего мира (*ἐλρήνη*), а затем преодоления душой враждебных ей властей.

В евангелии есть пассаж, посвященный весьма распространенному сюжету — восхождению души. Наделенный чертами, присущими только ему, пассаж может быть изучен как некое целое. В отличие от первой части евангелия, передающей наставления воскресшего Иисуса ученикам, пассаж включен в рассказ Марии, повествующей, как узрела Иисуса в видении и удостоилась его похвалы. Затем, пересказав свой вопрос, обращенный к Иисусу, — душой или духом созерцает человек видение, —

¹ Tardieu M. Codex de Berlin. P., 1984. P. 25.

Мария приводит его ответ. Здесь текст прерывается лакуной. Мы лишены возможности установить последовательность, в которой возникает новый сюжет — о восхождении души. Страница 15 рукописи вводит непосредственно в спор души со второй властью из четырех. Следующий затем диалог души с властями мы рассмотрим ниже. После же заключительных слов души в рукописи следует: "Сказав это, Мария умолкла, так как Спаситель говорил с ней до этого места" (17,7–9). Таким образом, очевидно, что рассказ о восхождении души и столкновении с властями, вложенный в евангелии в уста Иисуса, передан ученикам услышавшей его от Иисуса Марией.

Излагаемое в пассаже знание — иного характера, чем то, которое содержится в первой части евангелия. Переданное самим Иисусом ученикам, оно относилось к земной жизни человека. Здесь же знание было открыто только ближайшему из учеников — Марии — и касалось участи души, освобожденной от телесных уз.

В отличие от соответствующего места в "Апокрифе Иоанна", где вопрошающий о спасении душ Иоанн слышит ответы с перечнем разных возможностей и откровение напоминает катехизис, евангельский пассаж содержит прямой обмен враждебными репликами души с властями. Хотя тема та же — спасение души, ракурс выбран иной, ситуация описывается как бы изнутри, самими действующими лицами. А потому картины, нарисованные в апокрифе и в евангелии, отличаются друг от друга. Там — отстраненное описание ряда возможностей, здесь — отдельные детали о пути одной души, к тому же извлекаемые из слов спорящих противников.

Присмотримся в тексте нашего отрывка. Столкновение души со второй властью, вожделением, с чего он начинается, обнаруживает, что эта власть, посягающая на душу, винящая ее, сама оказывается избалованной ею в своем заблуждении. «И вожделение сказало: "Не узрела я тебя нисходящей, а теперь вижу тебя восходящей. Почему же ты лжешь, принадлежа мне?" Душа ответила и сказала: "Я узрела тебя. Ты меня не узрела и меня не узнала. Я была для тебя как одеяние и ты меня не узнала"» (15, 1–8). И как результат следует: "Сказав это, она удалилась в великом ликовании" (15,9).

То же повторяется с третьей властью, незнанием: «Она спросила душу, сказав: "Куда ты идешь? Лукавство схватило тебя. Но ты схвачена. Не суди!" И душа сказала: "Почему ты судишь меня, хотя я не судила? Я была схвачена, хотя я не схватила. Меня не познали, а я, я познала, что все подлежит разрешению, будь то земное, будь то небесное"» (15,12–16,1). И снова: "Устранив третью власть, душа взойшла выше..." (16,1–3).

Наконец, последний обмен репликами между четвертой властью (гневом в семи формах) и душой. Эта часть диалога особенно примечательна. Спрашивая душу, куда та направляется, власть называет ее "убивающей людей", "поглощающей пространства" (16,15–16). Отвечая,

душа не оставляет без внимания эти упреки. Она отводит удар, поясняя: "Что хватает меня, убито; что опутывает меня, уничтожено" (16, 17–19), переводит брошенное ей обвинение в другую плоскость. Что касается второго прозвища ("поглощающая пространства") — и на него есть отклик в реплике души. Она так говорит теперь о себе, что спор ее с властями видится в ином свете, как событие ее внутренней жизни: "Вождение мое пришло к концу, и незнание умерло... Узы забвения временны..." (16, 19–17, 7).

Власти, которые поначалу рисуются внешними относительно души, так же, как и путь восхождения, наводящий на мысль о преодоленном пространстве, обретают новый смысл: речь идет теперь о противоборстве качеств в человеческой душе, об ее очищении, избавлении от того несовершенного, что в ней было ("вождение мое пришло к концу"). Реплика души, брошенная третьей властью ("Почему ты судишь меня, хотя я не судила? Я была схвачена, хотя я не схватила" — 15, 17–19), видимо, означает следующее. Душа лишь постольку может быть схвачена и судима, поскольку причастна подобной активности. Заметим, что власти, с которыми встречается душа, носят имена, характеризующие человеческие свойства: вождение, гнев, невежество. Их называют властями небесных сфер². Это вводит пассаж в контекст космологических тем. Но существенная особенность текста в том-то и состоит, что сюжеты, относящиеся к взаимоотношениям души с внешним относительно нее миром, получают новое звучание, интериоризируются, оборачиваются картиной внутренней жизни человека, его ведения или неведения. Рассмотренный текст подводит постепенно к полноте гносиса, где внешнее душе раскрывается как ее внутреннее. Победа над внешними властями сливается с ее внутренней победой, разрешением, исчезновением страстей, незнания, забвения. Открывается перспектива, на которую указывают такие понятия, как покой, вечность, забвение. Всем этим пассаж близок "Апокрифу Иоанна", той трактовке темы самопознания, рассмотреть которую мы старались выше.

Чтобы достигнуть более четкого понимания некоторых деталей пассажа, стоит обратиться к другим источникам. Так, например, у Елифания в "Панарионе", в части, посвященной ереси гностиков, говорится об архонтах семи небес и о том, каким образом "души спасаются": "Душа, исходя отсюда, проходит через этих архонтов и не может пройти, если не будет сколько-нибудь в полноте знания или, — комментирует Елифаний, — лучше сказать, сего незнания, и, исполненная им, не избежит рук архонтов и властей" (XXVI, 10). В другом месте Елифаний пишет: «Под именем же святого ученика Филиппа выдают подложное евангелие; в нем говорится: открыл мне Господь, что душе должно говорить при восхождении на небо, и как отвечать каждой из высших

² Tardieu M. Op. cit. P. 33.

сил; именно говорит она: "Познала я сама себя... Я знаю о тебе, — продолжает она, — кто ты, ибо принадлежу к высшим..."» (XXVI, 13).

Но еще яснее станет текст пассажа, если привлечь для сравнения с ним соответствующие места из "Тистис София". Одной из частей этого огромного и довольно загадочного памятника мы посвящаем вторую часть Приложения, приведя до этого перевод коптского текста "Евангелия от Марии". Перевод выполнен нами по транскрипции из кн.: *Till C. Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. 2. Aufl. / Bearb. von Schenke H.M. B., 1972.*

(Страницы 1–6 отсутствуют)

(7)

...] Материя тогда

[разрушится] или нет? Спаситель сказал:

"Все существа, все создания, все творения
пребывают друг в друге и друг с другом;

5 и они снова разрешатся

в их собственном корне. Ведь

природа материи разрешается

в том, что составляет ее единственную природу. Тот, кто имеет
уши слышать, да слышит!"

10 Петр сказал ему: "Коли ты

разъяснил нам все, скажи нам еще это:
что есть грех мира?"

Спаситель сказал: "Нет греха, но

вы те, кто делает грех, когда

15 вы делаете вещи, подобные природе
разврата, которую называют "грех".

Вот почему благо сошло

в вашу среду к вещам всякой природы,
дабы направить ее

20 к ее корню". Далее он продолжил

и сказал: "Вот почему вы болеете

и умираете, ибо

(8)

вы [любите] то, что [вас] обманывает. Тот,
кто постигает, да постигает! Материя породила
страсть, не имеющую подобия,
которая произошла от чрезмерности.

5 Тогда возникает смятение

во всем теле. Вот почему я сказал вам:

Крепитесь, и если вы ослабли,

крепите же себя перед разными формами

10 природы. Тот, кто имеет уши

слышать, да слышит!"

Сказав это, блаженный
протился со всеми ими и сказал:
"Мир (εἰρήνη) вам! Мой мир (εἰρήνη),
15 обретите его себе! Берегитесь, как бы кто-нибудь
не ввел вас в заблуждение, говоря:
"Вот, здесь!" или "Вот, там!"
Ибо Сын человека
внутри вас. Следуйте
20 за ним! Те, кто ищет его,
найдут его. Ступайте же и возглашайте
евангелие царствия. Не

(9)

ставьте предела кроме того,
что я утвердил вам, и не давайте
закона как законодатель,
дабы вы не были схвачены им".
5 Сказав это, он удалился. Они же
были в печали, пролили обильные слезы и
сказали: "Как пойдем мы
к язычникам и проповедуем
евангелие царствия Сына
10 человека? Если они
не сберегли его, как они
сберегут нас?" Тогда Мария
встала, приветствовала всех их
и сказала своим братьям: "Не плачьте,
15 не печальтесь и не сомневайтесь,
ибо его благодать будет
со всеми вами и послужит защитой
вам. Лучше же
восхвалим его величие, ибо он
20 приготовил нас и сделал нас людьми".
Сказав это, Мария обратила их сердца
ко благу, и они начали
рассуждать о словах Спасителя.

(10)

Петр сказал Марии: "Сестра,
ты знаешь, что Спаситель любил тебя
больше, чем прочих женщин.
Скажи нам слова Спасителя, которые
5 ты вспоминаешь, которые знаешь ты,
не мы, и которые мы и не слышали".
Мария ответила и сказала:
"То, что сокрыто от вас, я возвещу
вам это". И она начала говорить им

10 такие слова: "Я, — сказала она, — я
созерцала Господа в видении, и я
сказала ему: "Господи, я созерцала тебя
сегодня в видении". Он ответил и
сказал мне: "Блаженна ты, ибо ты не дрогнула
15 при виде меня. Ибо где ум,
там сокровище". Я сказала
ему: "Господи, теперь скажи: тот, кто созерцает
видение, созерцает ли он душой
[или] духом?" Спаситель ответил мне и
20 сказал: "Он не созерцает душой и не
духом, но ум, который
между двумя, — он тот, который
созерцает видение, и он [тот
(Страницы 11—14 отсутствуют)

(15)

его. И вождение сказало:
"Не узрела я тебя нисходящей,
а теперь вижу тебя восходящей.
Почему ты лжешь,

5 принадлежа мне?" Душа ответила и
сказала: "Я узрела тебя. Ты меня не узрела
и меня не узнала. Я была
для тебя как одеяние и ты меня не узнала".
Сказав это, она удалилась в великом ликовании.

10 Снова она пришла
к третьей власти, именуемой
"Незнание". Она
спросила душу, сказав:
"Куда ты идешь? Лукавство
15 схватило тебя. Но ты схвачена.
Не суди!" И
душа сказала: "Почему ты судишь меня,
хотя я не судила? Я была схвачена,
хотя я не схватила. Меня не
20 познали, а я, я познала,
что все подлежит разрешению, будь то земное,
(16)

будь то небесное". Устранив
третью власть, душа
взошла выше и увидела
четвертую власть в

5 семи формах. Первая форма
это тьма; вторая —
вождение; третья — незнание;

- четвертая — смертная ревность;
пятая — царствие плоти;
10 шестая — лукавство
плоти; седьмая —
яростная мудрость. Это семь
господств гнева. Они вопрошают
душу: "Откуда идешь ты, убивающая людей?" —
15 или: "Куда направляешься ты, поглощающая пространства?"
Душа ответила
и сказала: "Что хватает меня,
убито; что опутывает меня,
уничтожено; вождение мое
20 пришло к концу, и незнание
умерло. В [мире] я была разрешена
(17)
от мира (вар.: миром) и в
отпечатке отпечатком
свыше. Узы забвения
временны. Отныне
5 я достигну покоя
времени, вечности, в
молчании". Сказав это, Мария
умолкла, так как Спаситель
говорил с ней до этого места.
10 Андрей же ответил и сказал
братьям: "Скажите-ка, что вы можете сказать
по поводу того, что она сказала.
Что касается меня, я не верю,
что Спаситель это сказал. Ведь эти учения
15 суть иные мысли". Петр
ответил и сказал по поводу
этого самого. Он
спросил их о Спасителе: "Разве
говорил он с женщиной втайне
20 от нас, неоткрыто? Должны мы
обратиться и все слушать
ее? Предпочел он ее более нас?"
(18)
Тогда Мария заплакала и сказала
Петру: "Брат мой Петр, что же ты
думаешь? Ты думаешь, что я
сама это выдумала в моем
5 уме или я лгу о Спасителе?"
Левий ответил и сказал Петру:
"Петр, ты вечно гневишься.

Теперь я вижу тебя состязающимся с
женщиной как противники.

10 Но если

Спаситель счел ее достойной, кто же
ты, чтобы отвергнуть ее? Разумеется,
Спаситель знал ее очень хорошо.

Вот почему он любил ее

15 больше нас. Лучше устыдимся!

И облекшись совершенным человеком,
удалимся, как он
велел, и проповедуем
евангелие, не ставя

20 другого предела, ни другого закона,
кроме того, что сказал Спаситель". Когда

(19)

[...] и они начали

уходить, [дабы про] возглашать и проповедовать.

Евангелие

от

5 Марии.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Рукопись "Пистис София" известна европейским любителям египетских древностей сравнительно давно: уже в 70-х гг. XVIII в. знали о ней. Но памятник не сразу привлек к себе то внимание, которое он безусловно заслуживал. Переломными оказались 50-е гг. XIX в., когда посмертно вышла работа М.Г. Шварца, завершенная его другом Дж. Петерманом³. Последовали попытки атрибутировать текст: авторство приписывали "великому гностику" Валентину, искали корни в системе офитов, связывали с сектой маркионитов. Памятник переводили на новоевропейские языки, исследовали отдельные его части. Интерес к "Пистис София" заметно вырос с открытием рукописей в Наг-Хаммади в 1945 г.: текст стали постоянно привлекать для их комментирования. Но сенсационная находка "библиотеки из Наг-Хаммади" в какой-то мере и умалила значение уже знакомого текста. Отпугивала величина его: "Пистис София" занимает около 400 страниц коптского пергаментного кодекса, носящего название "Аскевианский" (по имени первого владельца — А. Эскью, лондонского врача).

Датировка кодекса оказалась делом непростым: она колебалась в пределах нескольких столетий — от III по XI в. Что же касается вре-

³ Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descriptum / Latine vertit M.G. Schwartz / Edidit J. H. Petermann. Berlin, 1851 bzw. 1853.

мени составления текста: тут единодушие больше, речь идет о III или середине IV в. Спорным оказался и вопрос о языке оригинала: коптский или греческий, хотя преобладает вторая точка зрения. В теперешнем своем виде текст явно испорчен ошибками, описками переписчиков, возможно, недостаточным умением переводчиков и т.д. О многом приходится догадываться, многое исправлять, чтобы пробиться к смыслу. Но эти трудности забываются, когда проясняется содержание памятника и открывается, несмотря ни на что, поразительная по своей красоте форма отдельных его частей.

Название "Пистис София" закрепил за текстом Аскевианского кодекса Войде, первый из коптологов, познакомившихся с памятником. Есть веские основания сомневаться в том, что весь текст в древности так назывался. Крупнейший знаток коптских рукописей К. Шмидт, скрупулезно исследовавший кодекс, пришел к заключению, что следует говорить не об одном, а о двух произведениях⁴. Но так или иначе за всем текстом сохраняется утвердившееся когда-то название "Пистис София". Разделы же, имеющиеся в самой рукописи, позволили издателям выделить четыре книги, не считая дополнительных страниц.

Пассаж, который мы рассмотрим, относится к III книге "Пистис София". Значительная часть ее посвящена участи душ. Возможность их спасения обсуждается здесь в беседе воскресшего Спасителя с учениками, преимущественно с Марией Магдалиной⁵. Было высказано предположение, что это и есть "Вопросы Марии", апокрифическое сочинение, упомянутое Епифанием⁶. Повторяется преимущественно одна композиционная схема: Спаситель отвечает на заданный учениками вопрос, излагая при этом гностический миф. Затем следует его вопрос к ученикам, как понято ими услышанное. И далее — развернутый ответ ученика с попыткой раскрыть на уровне текстов Священного писания глубинный смысл мифа. Это в свою очередь вызывает реплики Спасителя — порой одобрительные, порой поясняющие. Такие более или менее схожие по форме блоки, следующие друг за другом, дают возможность охватить большой материал, объединить в экзегезе гностический миф и библейские тексты. Исследовать, как осуществляется эта перекодировка — задача чрезвычайно интересная. Надо сказать, что это согласование и было плодом творчества составителя текста "Пистис София". Однако не менее важные находки, хотя и другого рода, сулит изучение отдельных слоев — прямого и скрытого цитирования Библии или гностической мифологии. В

⁴ Koptisch-gnostische Schriften. I. B. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk / Hrsg. von C. Schmidt. 2. Aufl. bearb. von W. Till. S. XXII.

⁵ С Марией Магдалиной, согласно Евангелию от Иоанна (20, 18), первой из учеников, узревшей Иисуса по воскресении его, были связаны многие гностические апокрифы.

⁶ Panarion. XXVI. 8.

данной статье нас занимает последнее. Поэтому выделен пассаж (страницы 281—292 рукописи), охватывающий только мифологический материал, его же интерпретацию на основе новозаветных текстов, вложенную в уста Марии, мы опускаем.

Что побудило нас выбрать именно этот пассаж, чем привлекла его мифология? Причина в том, что здесь эсхатологическая тематика (вопрос о спасении душ) теснейшим образом связана с основами учения о человеке и мире.

Нет необходимости подробно останавливаться на содержании пассажа, полный перевод которого приводится ниже. В первых словах Спасителя, обращенных к Марии, повторен ее вопрос: "Кто (или: что) понуждает человека к тому, чтобы он грешил?" Дальнейшая речь Спасителя должна содержать ответ. В литературе было высказано мнение, что именно ответа в тексте и нет, а потому был сделан вывод: вопрос к данному месту памятника не относится, он внесен сюда по оплошности переписчика. Мы не разделяем сомнений по поводу цельности текста, думается, что если не прямо, то косвенно Спаситель говорит о том, что толкает человека к греху. Связь вопроса и дальнейшего повествования о человеческой природе и трех возможных уделах души — очевидна. В пассаже, который мы рассматриваем, даны три варианта. Но если взять книгу III в целом, их окажется гораздо больше. Вопрос об участи душ обсуждается в такой же, как и в "Апокрифе Иоанна" чуть отстраненной манере, всесторонне, подробно, с учетом разных обстоятельств жизни человека.

Как говорилось, три варианта пассажа предварены рассказом о том, что представляет собой человек. Краткое, но содержательное описание на страницах 281—283 посвящено изменениям, которые претерпевает человек от своего младенчества до смерти. Его возмужание сопровождается ростом заложенных в нем начал, которые увеличиваются с пищей, им поглощаемой, соответствующей этим началам: "Когда дитя родится, сила слаба в нем, и душа слаба в нем, и дух обманчивый слаб в нем, одним словом, все три слабы в нем, никто из них ничего не осознает, будь то хорошее, будь то плохое, — из-за глубины сна, очень глубокого. И опять же тело слабо, и дитя питается пищей мира архонтов, и сила вбирает в себя часть силы, которая в пище, и душа вбирает в себя часть души, которая в пище, и дух обманчивый вбирает в себя часть злости, которая в пище и его вожделениях. И тело вбирает в себя вещество, не осознающее, которое в пище" (281—282). С ростом каждая часть, исключая вещество, начинает осознавать себя, свои цели: "И мало-помалу сила, душа, дух обманчивый становятся большими, и каждый из них осознает в соответствии со своей природой: сила осознает поиск света горнего; душа же осознает поиск места правды, которое смешано, то есть это место смешения; а дух обманчивый ищет все злодеяния, вожделения, все грехи; тело же не осознает ничего, лишь набирает силу из вещества. И теперь все три осознают, каждый в соответствии со своей природой" (282).

Дальше речь идет о полной драматизма и внутренней борьбы жизни человека, раздираемого окрепшими в нем враждебными друг другу началами: "И внутренняя сила движет душу, побуждая ее искать место света и всю божественность, и дух обманный склоняет душу и принуждает ее к тому, чтобы она творила все свои беззакония, (возбуждала) все свои страсти, (творила) все свои грехи беспрестанно, и он постоянно придан душе и враждебен ей, побуждая ее вершить все эти злые дела и все эти грехи" (283).

Обратим внимание на то, что человек, описанный с точки зрения составляющих его частей, продолжен теми же частями в мироздании — его внутренняя борьба оказывается не отделимой от борьбы космических сил. Подобно тому, как в "Апокрифе Иоанна" человек есть поле сражения Духа жизни и духа обманного, так и здесь сила горняя и дух обманной, скрестившись в душе человека, влекут ее в разные стороны. Но и тут и там все не сводится к этой разорванности человека, к обусловленности его действий влиянием космических начал. В рассматриваемом пассаже за рассказом о раздвоенности человека, внимающего и силе горней и духу обманному, побуждающему его грешить, за что после смерти неизбежна расплата (подробное описание этого находим в первом варианте на страницах 284—286), — читаем: "Но когда есть душа, которая не послушала духа обманного во всех своих делах, стала благой и приняла тайны света. . ." (286). Далее следует описание пути к спасению, который проходит душа, устоявшая при жизни человека перед искушениями духа обманного (второй вариант, страницы 286—287).

Картина разительно меняется: исчезает та наведенность извне в действиях души, которая сказывалась в первом варианте. Напротив, став благой, душа обретает такую значимость, что уже от нее зависит разрешение космических сил: ". . . и прежде чем она удалится в горние, она изрекает тайны разрешения печатей и всех уз духа обманного, коими архонты привязали его к душе, и когда это будет изречено, разрешаются узы духа обманного. . ." (286). И далее: "И она изрекает тайну и отпускает духа обманного к архонтам рока, в место, в котором они были связаны с ней. И в то же мгновение она становится большим потоком света, светя ярко-ярко, и несущие возмездие Принимающие, те, которые вывели ее из тела, пугаются света этой души и падают ниц. И в то же мгновение эта душа становится большим потоком света, и она становится целиком крылом света, и она пересекает все места архонтов и все строи света, пока не достигнет места его царствия, коего тайну получила" (287).

Нечто подобное, хотя и предполагающее совсем иное поведение человека, читаем в третьем варианте. Здесь речь идет о душе человека, причастной тайнам, но совратившейся и совершившей новый грех (287—288). Рассматривается ситуация, которая отчасти напоминает описанную в "Апокрифе Иоанна" — о душах "тех, кто познал, но отвер-

нулся" (в апокрифе обретение знания соответствует получению тайн в "Пистис София"). Правда, еще большее сходство с апокрифом есть в том варианте, который здесь не рассматривается, — он за рамками пассажа (382).

Заметно колебание в отношении к человеку в "Пистис София": от одной крайности — представления об изначальной разорванности его, несамостоятельности, подчиненности борющимся между собой космическим силам, до другой — убежденности в том, что он способен противопоставить свое решение не только козням духа обманного, действующего по воле рока, но и тайнам, связанным с силой горней. Вместе с тем и дух обманной то выступает как нечто внешнее относительно души, то действует в ней (обратим внимание на выражение: "и он (дух обманной) прекращает идти в этой душе" — 286–287), то полностью ею отторгнут. Помимо того, что пассаж дорог тонким описанием смены психологических состояний человека (от чувства наведенности до свободы волеизъявления), он не противоречит той гностической установке, к которой мы не раз старались привлечь внимание читателя, установке на единство как на последнюю тайну вселенной, снимающую на глубинном уровне границы между человеком и миром. В соответствии с этим человек (и в своей цельности и в своей раздробленности) предстает тождественным мирозданию.

Кроме чёт большего или меньшего сходства между "Апокрифом Иоанна" и нашим пассажем, есть между ними перекличка, даже полемика. Она касается учения о метемпсихозе, которое отвергнуто в апокрифе: грешная душа "должна следовать за другой, в которой есть Дух жизни. . . Ее не бросают в другую плоть" (27, 18–21). В противоположность этому в "Пистис София" развито учение о переселении душ: дева света, судящая душу грешную, "побуждает бросить ее в тело, соответствующее грехам, которые та совершила. И. . . не отпустит она эту душу из ее превращений тела до тех пор, пока та не отдаст ее последний круг, по тем (грехам), коим она соответствует" (286).

Целый ряд точек соприкосновения имеет наш пассаж и с "Евангелием от Марии". Самый сюжет, связанный с злоключениями души, мучимой тем низменным, что порой персонафицировано в виде властей и архонтов, порой оборачивается ее пороками и слабостью, связанный с ее внешним и внутренним диалогом, вечаемым победным устремлением к свету и единству, — этот сюжет был очень распространен в гностической литературе. Но всякий раз он до некоторой степени решался по-своему. Сравним, например, близкие по духу и вместе с тем отнюдь не повторяющие друг друга финальные реплики души в пассаже из "Пистис София" ("Берите себе вашу судьбу! Не пойду я в ваши места с этого мгновения; стала я чужой вам навеки; пойду я в место моего наследования"; "Вот вам дух обманной! Не пойду я в ваше место с этого мгновения; стала я чужой вам навеки" — 290) с уже цитированными словами из евангелия ("Что хватает меня, убито; что опутывает меня,

уничтожено... Узы забвения временны. Отныне я достигну покоя времени, вечности, в молчании" (16, 17—17.7)).

Однако своеобразие каждого текста не препятствовало тому, что их авторы полной мерой черпали отдельные обороты, образы из общего мифопоэтического фонда. Так, в евангелии мы находим слова: «И вождделение сказало: "Не узрела я тебя нисходящей, а теперь вижу тебя восходящей. . ." Душа ответила и сказала: "Я узрела тебя. ты меня не узрела и меня не узнала. Я была для тебя как одеяние и ты меня не узнала"» (15,1—8). На наш взгляд, это напоминает повторяющийся несколько раз в книге I "Пистис София" вопрос архонтов, обращенный к Иисусу: "Как прошел через нас Господь Всего, а мы не узнали?" — и объяснение, что архонты видели одеяние света и из-за него не видели Господа (21—24).

Нельзя не заметить, что четырежды встречаемые в нашем переводе евангелия слова *разрешиться*, *разрешение* (чему в коптском тексте соответствует ⲅⲱⲗ ⲉⲃⲱⲗ, в древнегреческом оригинале, видимо, λύω и его производные) имеются и в пассаже из "Пистис София". Специфическое значение, которое приобрели эти слова в данном пассаже, расширяет наше представление о лексическом комплексе ⲅⲱⲗ, игравшем весьма существенную роль в гностических документах.

Можно было бы увеличить число схождений и расхождений в рассмотренных текстах, но в наши намерения не входит их исчерпать. Ограничимся наблюдением, возвращающим нас к теме знания. Она сквозная в пассаже из "Пистис София". Начиная с первых слов о родившемся человеке, его частях, которые столь слабы, что еще ничего не осознают, — через постепенное становление их и осознание ими себя и своих целей, через муки мечущейся души живого человека, через расплату после смерти за содеянное им через постепенное "выпрямление" души — к завершению пути, когда "душа отдает свое знание (ἐπιστήμη) и славу гимнов и печати всему месту тех, кто справа". Период заканчивается словами: "... и идет она в место наследования" (292).

Мы не коснулись одной стороны этого знания, достаточно ясно выраженной в пассаже, — его связи с мистериями. Но сама по себе эта тема столь значительна для гностического творчества, что требует особого рассмотрения. В дальнейшем мы надеемся вернуться к ней, поскольку недооценка этой стороны гностических исканий грозит их искаженным пониманием. Мы обратимся при этом, в частности, и к "Пистис София", поскольку данный памятник содержит интересный материал для исследований подобного рода.

В заключение предлагаем наш перевод пассажа из "Пистис София", выполненный по изданию текста *Pistis Sophia* neu hrsg. von C. Schmidt. Coptica 2. Copenhagen. 1925. S. 281—291. Нами были учтены также французский и немецкий переводы памятника: ΠΙΣΤΙΣ ΣΟΦΙΑ (Pistis-So-phia). Ouvrage gnostique de Valentin. Trad. par. E. Amelineau. P., 1895. P. 145—151; Koptisch-Gnostische Schriften. . . S. 182—189.

(281) И когда Спаситель произнес эти слова, он снова продолжил речь к Марии: "Теперь же слушай, Мария, о словах, что ты меня спросила: Кто (или: что) принуждает человека к тому, чтобы он грешил?"

Теперь же слушай: "Когда дитя рождается, сила слаба в нем, и душа слаба в нем, и дух обманчивый слаб в нем, одним словом, все три слабы в нем, никто из них ничего не осознает, будь то хорошее, будь то плохое, — из-за глубины сна, очень глубокого. И опять же тело слабо, и дитя питается пищей мира архонтов, (282) и сила вбирает в себя часть силы, которая в пище, и душа вбирает в себя часть души, которая в пище, и дух обманчивый вбирает в себя часть злобы, которая в пище и его вожделениях. И тело вбирает в себя вещество, не осознающее, которое в пище. Судьба (*μοῖρα*) же ничего не берет от пищи, ибо не смешана с ней, но мера, которая входит в мир с судьбой, также выходит с ней. И малопомалу сила, душа, дух обманчивый становятся большими, и каждый из них осознает в соответствии со своей природой: сила осознает поиск света горнего, душа же осознает поиск места правды, которое смешано, то есть это место смещения; а дух обманчивый ищет все злодеяния, вожделения, все грехи; тело же не осознает ничего, лишь набирает силу из вещества. И теперь все три осознают, каждый в соответствии со своей природой. И несущие возмездие <Принимающие> посылают служителей сопровождать их и быть свидетелями всех грехов, которые совершены, — для (установления) способа, по которому их будут карать в судилищах. И вслед за тем дух обманчивый (283) замечает и осознает все грехи и зло, что повелели ему (делать) душе архонты великого рока (*εἰς ἁρμῆν*), и он делает это душе. И внутренняя сила движет душу, побуждая ее искать место света и всю божественность, и дух обманчивый склоняет душу и принуждает ее к тому, чтобы она творила все свои беззакония, (возбуждала) все свои страсти, (творила) все свои грехи беспрестанно, и он постоянно придан душе и враждебен ей, побуждая ее вершить все эти злые дела и все эти грехи. И он принуждает служителей, несущих возмездие, к тому, чтобы они были свидетелями на нее во всех грехах, которые он принудит ее совершить. И также, когда она вознамерится отдохнуть ночью или днем, он повергает ее в пустой сон или в вожделения мира и побуждает ее возжаждать всякую вещь мира, одним словом, вовлекает (?) ее во все дела, которые ему повелели архонты, и он становится враждебным душе, побуждая ее делать то, что ей не нравится. Теперь же, Мария, вот это есть враг души, и это он принуждает ее, пока творит она все грехи. (284) Теперь же, когда время этого человека исполнилось, сначала выходит судьба и ведет этого человека к смерти с помощью архонтов и их уз, которыми связывает их рок. И затем идут несущие возмездие Принимающие и выводят эту душу из тела, а затем несущие возмездие Принимающие проводят три дня в кружении с этой душой по всем местам, посылая ее во все зоны мира; следуют за этой душой дух обманчивый и судьба, а сила возвращается к девам света. И после трех дней несущие возмездие Принимающие

низводят эту душу в преисподнюю хаоса, и когда низведут ее в хаос, выдают ее карающим. И Принимающие возвращаются в свои места по устройению дел архонтов о выходе душ. И дух обманный становится принимающим душу, он придан ей и обличает ее сообразно (установленной) каре за грехи, которые он побудил ее совершить, и он пребывает в большой вражде к душе. И когда душа наполнится карой в хаосе, соответственно грехам, (285) которые совершила, дух обманный выводит ее из хаоса, он придан ей и обличает ее сообразно месту, по грехам, которые она совершила, и он выводит ее на путь архонтов середины. И когда достигнет их, они (архонты) спрашивают ее о тайнах судьбы, и когда она не находит их, спрашивают о их судьбе. И эти архонты карают эту душу, по грехам, коим она соответствует. Я расскажу вам о типе (τύπος) их кары, (говоря) о развертывании Всего. Когда же время кары этой души в судилищах архонтов середины исполнится, дух обманный выводит душу из всех мест архонтов середины, и он ведет ее на свет солнца согласно приказанию первого человека Иеу, и он подводит ее к судье, деве света. Она проверяет эту душу и находит, что она душа грешная, и бросает она в нее свою силу света для ее выпрямления, и тела и связи (κοινωνία) сознания (αἴσθησις), о типе коих я расскажу вам, (говоря) о развертывании Всего. И дева света печатывает эту душу и передает оную одному из ее (286) Принимающих, и побуждает бросить ее в тело, соответствующее грехам, которые та совершила. И воистину говорю вам: не отпустит она эту душу из ее превращений (μεταβολαί) тела до тех пор, пока та не отдаст ее последний круг, по тем (грехам), коим она соответствует. Обо всем этом я расскажу вам — о их типе и о типе тел, куда бросают их, по грехам души, — обо всем этом я расскажу вам, когда скажу о развертывании Всего”.

Иисус снова продолжил речь, сказав: ”Но когда есть душа, которая не послушала духа обманного во всех своих делах, стала благой и приняла тайны света, те, что во втором вместилище (χώρῳ), или те, что в третьем вместилище, которые внутри, если время исхода этой души из тела исполнится, то дух обманный следует за этой душой — он вместе с судьбой — он следует на пути, которым она войдет в горние пределы; и прежде чем она удалится в горние, она изречет тайны разрешения печатей и всех уз духа обманного, коими архонты привязали его к душе, и когда это будет изречено, разрешаются узы духа обманного, и он прекращает идти (287) в этой душе и отпускает душу, согласно приказам, которые дали ему архонты великого рока, сказав ему: ”Не отпускай эту душу, если она не изречет тебе тайны разрешения всех печатей, коими мы привязали тебя к душе”. Только когда душа изречет тайну разрешения печатей и всех уз духа обманного и он прекращает идти в душе и прекращает быть связанным с ней, в то же мгновение душа изрекает тайну и отпускает судьбу в ее место к архонтам, которые на пути середины. И она изрекает тайну и отпускает духа обманного к архонтам рока, в место, в котором они были связаны с ней. И в то же

мгновение она становится большим потоком света, светя ярко-ярко, и несущие возмездие Принимающие, те, которые вывели ее из тела, пугаются света этой души и падают ниц. И в то же мгновение эта душа становится большим потоком света, и она становится целиком крылом света и она пересекает все места архонтов и все строи света, пока не достигнет места его царствия, коего тайну она получила.

Но если эта душа, которая получила тайну в первом вместилище, что извне, когда она, (288) после того, как получила тайны, исполнит их и совершит и совершит новый грех после исполнения тайн, и когда снова исполнится время выйти этой душе, (тогда) приходят несущие возмездие Принимающие и выводят эту душу из тела. И судьба и дух обманный следуют за этой душой, ибо дух обманный, привязанный к ней печатями и узами архонтов, сопровождает эту душу, которая бродит на путях духа обманного; она изрекает тайну разрешения всех уз и печатей, коими архонты привязали дух обманный к душе. И когда душа изрекает тайну разрешения печатей, тотчас узы печатей разрешаются, те, коими дух обманный был привязан к душе. И когда душа изрекает тайну разрешения печатей, тотчас разрешается дух обманный и прекращает быть приданным душе. И в то же мгновение душа изрекает тайну и удерживает дух обманный и судьбу и кладет им следовать за ней, но (289) не так, что один из них есть в ее власти, но она в их власти. И в то же мгновение приходят Принимающие этой души с тайнами, которые она получила, и забирают эту душу из рук несущих возмездие Принимающих, и Принимающие возвращаются к делам архонтов по устроению вывода душ. А Принимающие той души, которые принадлежат свету, становятся крылом света этой души и становятся одеянием света ей, и они не выводят ее в хаос, ибо невозможно вывести душу, которая получила тайну, но они выводят ее на путь архонтов середины. И когда достигнет она архонтов середины, выходят навстречу душе эти архонты, будучи в большом страхе, в сильном огне, в разных обличьях, одним словом, будучи в страхе непомерном. И в то же мгновение душа изрекает тайну их оправдания (*ἀπολογία*). И она очень пугается и падает ниц, будучи в страхе перед тайной, которую она изрекла, и перед их оправданием. И эта душа отпускает им их судьбу, говоря им: (290) "Берите себе вашу судьбу! Не пойду я в ваши места с этого мгновения; стала я чужой вам навеки; пойду я в место моего наследования". Но когда она, душа, скажет им это, Принимающие света летят с ней в горние и ведут ее в зоны рока в то время, как она дает оправдание этому месту и его печатям, о чем я расскажу вам, (говоря) о развертывании тайн. И она дает архонтам дух обманный и говорит им тайну уз, которыми он привязан к ней, и она говорит им так: "Вот вам ваш дух обманный! Не пойду я в ваше место с этого мгновения; стала я чужой вам навеки". И она дает каждому его печать и его оправдание. А когда душа скажет это, Принимающие света летят с ней в горние (291) и выводят ее с зон рока, и ведут ее во все зоны, в то время, как

она дает каждому месту его оправдание, а также оправдание всем местам и печати — тиранам царя, Адамаса; и она дает оправдание всем архонтам всех мест слева, о чьих всех оправданиях и печатях я расскажу вам тогда, когда расскажу вам о развертывании тайн. И опять эти Принимающие ведут эту душу к деве света, и опять эта душа дает деве света печати и славу гимнов. И дева света и семь других дев света все проверяют эту душу и все находят их знаки на ней и их печати и их крещение и их помазание (292). И дева света кладет печать на эту душу, и Принимающие света крестят эту душу и дают ей помазание духовное, и каждая дева света отмечает ее своей печатью. И опять Принимающие света передают ее великому Саваофу, благому, тому, кто у врат жизни, в месте тех, кто справа, тому, кого называют "Отец", и эта душа дает ему славу его гимнов, дает ему его печати, его оправдание, и Саваоф великий, благой, отмечает ее своими печатями. И душа отдает свое знание и славу гимнов и печати всему месту тех, кто справа; и все отмечают ее их печатями, и Мельхиседек, великий Принимающий света, тот, кто в месте тех, кто справа, прилагает печать к этой душе, и Принимающие Мельхиседека прилагают печати к этой душе и ведут ее в сокровищницу света. И она воздает славу и честь и хвалу гимнов и все печати всем местам света. И все, принадлежащие месту сокровищницы света, отмечают ее своими печатями, и идет она в место наследования".

В.Н. ТОПОРОВ

МЕЙСТЕР ЭКХАРТ-ХУДОЖНИК И "АРЕОПАГИТИЧЕСКОЕ" НАСЛЕДСТВО

Связь Мейстера Экхарта с сочинениями Дионисия ("Псевдо-Дионисия") Ареопагита¹ не вызывает сомнений уже при первом знакомстве с этими авторами — тем более, что и сам Экхарт неоднократно ссылается на Дионисия. В данном случае внимание к этим двум авторам привлекается по более специальному и, кстати, до сих пор игнорируемому по-

¹ III. Нуцубидзе первым высказал аргументированное мнение о том, что под этим именем скрывается грузинский писатель V в. Петр Ивер. Независимым образом к этому же выводу пришел Хонигман, см.: *Honigmann E.* Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite // *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique: Classe de Lettres et des Sciences morales et politiques*. T. 47. Fasc. 3. Bruxelles, 1952; cp. также: *Roques R.* Pierre l'Ibérien et le 'Corpus' dionysien // *Revue d'histoire des religions*. 145. 1954. P. 69–88; *Engberding H.* Kann Petrus Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden? // *Orientalia Christiana Periodica*. XXXVIII, 1954. S. 68–95/ *Idem.* Zur neuesten Identifizierung des Pseudo-Dionysius Areopagita // *Philosophisches Jahrbuch*, 1955. S. 218–226 etc.

воду — в связи с темой эстетического отмеченного, "художественного", хотя, как будет видно из дальнейшего, она в значительной степени укоренена в структуре содержания соответствующих концепций, в соотношении смыслов, "разыгрываемых" в них. Понятно, что такая укорененность не может считаться универсальной. Она представлена лишь в определенных ситуациях.

Действительно, существуют такие случаи соотношения между планами языка и сферой внеязыковых реалий, когда структура плана содержания в высокой степени точно (почти "зеркально"), изоморфно предопределяет структуру плана выражения, и сама столь же "зеркально" определяется характером референционной (денотативной) сферы. Говоря в общем, геометрия трех названных сфер — выражения, содержания, денотатов — оказывается единой или существенно сближенной. Другими словами, подходя к проблеме с несколько иной точки зрения, внеязыковая ("денотативная") геометрия не подвергается значительным изменениям при ее языковом воплощении. В связи с дальнейшим уместно обозначить две весьма нестандартные ситуации (учитывая при этом "заданный" порядок переходов от одной сферы к другой, или "воплощений"): 1) строгая детерминация формальной структуры плана выражения со стороны плана содержания ("изоморфическая" индукция) и 2) строгая детерминация "поэтического" со стороны специфических структур плана содержания. Конкретно речь идет о таких концептуальных схемах (конструкциях), структура содержания которых достаточно полно и автоматически имплицитно "поэтический" характер текста "на выходе". В простейшем случае имеется в виду такое соотношение элементов плана содержания, когда при "естественной" передаче ("выражении") каждого из них на данном языке образуются схемы-конфигурации, совпадающие с фигурами и тропами, предусмотренными каталогом стандартных "поэтических" средств, к числу которых (если говорить об элементарных примерах) относятся разного рода "ступенчатые" конструкции (восходящие и нисходящие), противопоставления-контраксты (антонимия), отождествления (синонимия), уподобления (сравнения), институционализированные типы локальных позиций элементов (прямая и обратная последовательность, чередование, охват и т.п.) и др., — шире и обобщеннее — разные типы игры в соблюдение "правил" и в нарушение их. Этот "геометризм" структуры разных планов не должен вызывать удивления: корни его нужно искать в "пространственности" самого языка и в отражении ее в поэтической функции языка, в способах транспозиции пространственного ряда во временной², наконец, в "геометрических" шаблонах, с помощью которых язык "картирует" мир. Разу-

² Якобсоновское определение поэтической функции языка как проецирующей принцип эквивалентности с оси отбора (селекции) на ось комбинации (построение отдельных последовательностей) также предполагает операции, которые сродни геометрическим, и их результаты, несущие на себе отпечаток этих операций.

меется, что детерминированность одного плана другим не абсолютна. Язык всегда имеет в своем распоряжении альтернативный вариант выражения того же содержания, возможность внутреннего перевода одного типа конструкций другим. Восходящая схема может быть представлена как нисходящая, тождество может быть заподозрено в различиях, крайние члены противопоставления могут отсылать ко всему пространству между ними и, следовательно, к целому и единому, которое снимает, "нейтрализует" противопоставления, и т.п. Но возможность иного, "изнаночного" представления данной конфигурации не означает равновероятности ее появления в тексте (особенно "не-художественном"). Для реализации "иного" требуется изобретательность, в отдельных случаях — изощренность и почти всегда — дополнительная затрата усилий, нарушение принципа экономности.

В этом контексте есть все основания говорить о сугубой предрасположенности некоторых умозрительных или религиозных систем к "поэтической" форме выражения или — более операционно и эвристически — к наличию в соответствующих текстах поэтических фигур и тропов. Отчасти таково происхождение "поэтического" у Гераклита или Нагарджуны; на сходных основаниях можно предполагать, что учение Пифагора при его изложении не могло бы не имплицировать "поэтической" формы, и она не может быть в подобных случаях объяснена исключительно индивидуальными особенностями авторов таких текстов (расположенностью к поэтической форме), но, как правило, отсылает к особому типу текстов, в которых именно содержание выступает как главная причина поэтической формы. Не имея возможности здесь останавливаться на деталях, все-таки можно сказать: существуют веские основания утверждать, что "сильно конструктивные" концептуальные системы, тяготеющие к известного рода максимализму, к описаниям систематизирующе-унифицирующего типа с ориентацией на предельное, на тему тождества-различия и т.п. (напр., разные варианты апофатических, дуалистически-антитетических и других учений), выражаются в "поэтических" по преимуществу текстах.

В этом отношении особое место занимает Псевдо-Дионисий Ареопагит, с именем которого связывается так называемый "Corpus Areopagiticum". Сочинения, составляющие этот корпус³, в значительной степени как раз и посвящены теоретическому описанию тех "сильно конструктивных" схем, которые естественным образом репрезентируются как "поэтические" фигуры. Конкретно речь идет о двух типах описания и двух модусах отождествления, построения аналогических рядов — о соединяющем и различающем богословии, катафатическом (утвердительно, положительном) и апофатическом (отрицательном) принципах, когда — соответственно — строится аналогия между "реальным"

³ "Περὶ θεῶν ὀνομαζῶν", "Περὶ μυστικῆς θεολογίας", "Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας", "Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας", а также десять писем.

миром и прежде всего человеком, соднй стороны, и Богом, с другой, и когда никакая аналогия такого рода невозможна и любое определение Бога оказывается отрицательным ("не такой", т.е. не-х, где х — некое свойство, характеризующее объекты "реального" мира)⁴. В этой перспективе и сами божественные имена отсылают к мифопоэтической сфере, о чем писали Уэзер, Кассирер и многие другие исследователи, и к модусу мистического, также обычно глубоко связанному или во всяком случае предрасполагающему к "поэтической" форме выражения.

Учение Псевдо-Дионисия, синтезирующее в себе ряд характерных черт неоплатонизма, особенно явно Прокла (впрочем, конечно, и Платона)⁵, и раннехристианской религиозной мысли (в частности, патристики)⁶, оказалось своеобразным фокусом, в котором пересеклись античные и христианские элементы и который стал источником многих религиоз-

⁴ Сама ситуация двух типов описания-обозначения (*D* есть *x* и *D* не есть *x*) как бы аналогична именно поэтической функции языка, предполагающей ориентацию на сообщение ради самого сообщения. Разумеется, эта аналогия частична и условна, но и при этих ограничениях она существенна. В более широком плане к этой ситуации подверстывается и учение Дионисия об иерархиях, которым посвящены два его сочинения, а также в значительной мере и письма. См.: *Hathaway R. F.* Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings. The Hague, 1969; *Rogues R.* La notion de hiérarchie dans le Pseudo-Denys // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. XVII, 1940, 183–222; *Idem.* L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde chez le Pseudo-Denys. Paris, 1954 и др.

⁵ Ср. прежде всего: *Koch H.* Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen // *Philologus* 54, 1895, 438–454; *Idem.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900; *Stiglmayr J.* Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // *Historisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 16, 1895, 253–273, 721–748; *Müller H.F.* Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie // *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen.* Bd. XX. Hf. 3–4. 1918. 1–111; *Della Volpe G.* La dottrina del Areopagita e i suoi presupposti neoplatonici. Roma, 1941; *Scimé S.* Studi sul neoplatonismo, filosofia e teologia nelle Pseudo-Dionigi // *Collana di Studi Filosofici.* Vol. 1. 1953; *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. Paris. 1954; *Ivanka E. von.* Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. I: Was heisst eigentlich 'Christlichen Neuplatonismus'? Scholastik. 31, 1955. S. 31–40; II: Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker? // *Ibid.* 31, 1956. S. 384–403; *Eadem.* 'Teilhabe', 'Hervorgang', und 'Hierarchie' bei Pseudo-Dionysius und bei Proklos. Der 'Neuplatonismus' des Pseudo-Dionysius // *Actes du XIe Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 1953).* XII. Louvain. 1953. 153–158; *Dempf A.* Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius // *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. Jg. 1962, Hf. 3.* München. 1962. 3–18; *Sheldon-Williams I.P.* The Greek Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena // *Cambridge History of Later Ancient and Early Medieval Philosophy.* Cambridge. 1967. 425–538 и др.

⁶ Ср.: *Puech H.Ch.* La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique // *Etudes carmélitaines.* 23. 2. 1938. 33–53; *Lossky V.* Théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris. 1944; *Hornus J.M.* Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général // *Revue d'histoire et de philosophie religieuses.* 27. 1947. 37–63; *Daniélou J.* Op. cit. etc.

ных и философских концепций Средневековья и эпохи Возрождения. Среди испытывших на себе бесспорное влияние ареопагитических идей достаточно назвать Иоанна Дамаскина, Эриугену, Фому Аквинского⁷, Григория Паламу, Максима Грека, Николая Кузанского и других. В этом ряду одно из первых мест занимает Мейстер Экхарт. Именно в связи с темой Экхарта-художника уместно обозначить некоторые принципы, объясняющие структуру концептуального каркаса ареопагитического учения и одновременно образующие как бы содержательные рамки "поэтики" Псевдо-Дионисия и шире всей соответствующей традиции.

Для Псевдо-Дионисия и ареопагитического наследия в целом существенно многообразие мира (весь его состав) и вместе с тем его целостность и единство⁸, обретаемые, в частности, через иерархию составляющих мир частей, возможность, как бы ни были разъединены части мира и противопоставлены друг другу, "прохождения" мира, т.е. его иерархического устройства, обнаруживающего связи, сопряжения, переходы, зависимости между его элементами (идея непрерывной лестницы, последовательного восхождения к богопочитанию как основа катафатической теологии)⁹; возможность "выхода" за пределы "реального" мира в сферу н и ч т о (апофатический принцип)¹⁰ или, при несколько ином ракурсе, из сферы образов в "безобразное", незримое, сокровенно-тайное; наличие последовательного ряда отражений, перекодировок, образов и символов сущностей мира (система зеркал, отражающих чистый свет и передающих его от одного зеркала к другому; ср. обиносказательных обозначениях божественного на языке чувственного мира); признание антитетического принципа организации мира и его описания, ср. единый — многий, целостный — раздельный, подобный — иной, утвердительный — отрицательный, восходящий — нисходящий, обобщающий — различающий, безусловный — условный, свет — мрак, тайный — явленный, имеющий образ — безобразный, сущностный — сверхсущностный¹¹ и т.п.

"Естественный" языковой перевод этих принципов приводит к неки-

⁷ Об этом влиянии писалось особенно много. Помимо трудов общего характера ср.: *Feder A.* Des Aquinaten Kommentar zum Pseudo-Dionysius "De divinis nominibus". Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas // *Scholastik*. 8. 1926. 321—351; *Waldmann M.* Thomas von Aquin und die mystische Theologie des ps. Dionysius // *Geist und Leben*. 1949. April и др.

⁸ Ср.: *Semmelroth O.* Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita // *Scholastik*. 25. 1950. 389—403.

⁹ *Semmelroth O.* Die Lehre des Pseudo-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht // *Scholastik*. 29. 1954. 24—52 и др.

¹⁰ См.: *Lossky V.* La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 28. 1939. 204—221; *Roques R.* Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys // *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. 1957. 97—112 и др.

¹¹ Ср., например: "каким образом сверхсущностный Иисус сущностно и через истину вочеловечился" ("Таинственное богословие" 3, 1032: $\pi\omega\varsigma\ \delta\ \upsilon\pi\epsilon\rho\beta\omicron\upsilon\sigma\varsigma$

им аналогам "поэтических" структур институализированного типа, т.е. к "фигурам", в частности, "предельным" в силу разных обстоятельств — или потому, что речь идет об особом типе знаков, открывающих последнюю доступную знакам глубину реального мира (символы), или потому, что сама "фигура" обозначает "предельное" из допустимых сочетание противоположных, казалось бы, взаимоисключающих элементов, своим столкновением (пересечением) образующих эту фигуру (оксюморон, парадокс, алогизм и т.п.). Псевдо-Дионисий отчетливо сознает эвристическую ценность подобных конструкций и их назначение и природу. Рассуждая об "отдаленных" символах, кажущихся иногда абсурдными и даже кощунственными (ср. образ червя при изображении Христа), он предостерегает читателя от осуждения им использования таких образов применительно к священным предметам и особо подчеркивает, что само удивление перед неуместным сочетанием изображаемого и изображенного побуждает ум преодолевать этот разрыв, разгадывая при этом тайну значения изображаемого. Роль такой разведенности, контрастности, трудной сопрягаемости подобных образов сознавалась Псевдо-Дионисием, и в этом приеме он, конечно, видел средство обнажения скрытых смыслов и связей между ними (ср. позднее сформулированный эффект "остранения", всегда апеллирующий к сфере поэтического). В этом отношении автор "Ареопагитик" продолжает идеи Августина, содержащиеся в ряде его высказываний¹², прежде всего о том пути познания и за пределы света, на ту наивысшую вершину, где неразложимые, абсолютные и непреложные таинства богословия открывают мрак таинственного безмолвия, превышающий всякий свет" (Там же. 1, 997А). Сама идея "сверх" (*ὑπερ*) как выхода за пределы, т.е. преодоления и устранения их, реализует один из вариантов языкового выражения апофатизма. Она связана с особым рода восходящим движением (ср.: "Поднимемся еще выше [*ἀνιόντες*] и скажем, что она [причина сущего. — В.Т.] не есть ни душа, ни ум...". Там же. 5.1046D). Ср. также "Об именах Божиих" II, § 3, Об обобщающих именах: "...сверхблага, сверхбожество, сверхсущность, сверхжизнь, сверхмудрость, которые через превосходство выражают о т р и ц а н и е..." [*...τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπερζῶον, τὸ ὑπεροφικόν, καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστὶν ἡραρεσέως*].

Ἰησοῦς ἀνθρωπορῆκαῖς ἀληθείαις οὐσιώται). К соотношению двух этих качеств у Псевдо-Дионисия ср.: "Сверхсущностная троица, сверхбожественная и сверхблагая [*Τριάς ὑπερούσιε, καὶ ὑπέρθεε, καὶ ὑπεράγαθε...*] ... возведи нас за пределы познания и за пределы света, на ту наивысшую вершину, где неразложимые, абсолютные и непреложные таинства богословия открывают мрак таинственного безмолвия, превышающий всякий свет" (Там же. 1, 997А). Сама идея "сверх" (*ὑπερ*) как выхода за пределы, т.е. преодоления и устранения их, реализует один из вариантов языкового выражения апофатизма. Она связана с особым рода восходящим движением (ср.: "Поднимемся еще выше [*ἀνιόντες*] и скажем, что она [причина сущего. — В.Т.] не есть ни душа, ни ум...". Там же. 5.1046D). Ср. также "Об именах Божиих" II, § 3, Об обобщающих именах: "...сверхблага, сверхбожество, сверхсущность, сверхжизнь, сверхмудрость, которые через превосходство выражают о т р и ц а н и е..." [*...τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπερζῶον, τὸ ὑπεροφικόν, καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστὶν ἡραρεσέως*].

¹² Ср.: "Никто, однако, не может сомневаться в том, что, во-первых, в некоторых случаях приятнее приобретать знания с помощью образов и что, во-вторых, найденное с трудом всегда доставляет больше радости", а также мысль о потребности приносящего удовольствие движения от загадки к ответу, от образа к стоящей за ним духовной истине, о чем см. подробнее: Гилберт К., Кун Г. История эстетики. М.: 1960. 172–173.

В своем учении о "священноначалии" Псевдо-Дионисий как раз и формулирует связь смысловой структуры мира с красотой и идею богоподражания, богоподобия, которая будет очень важна и для Экхарта. "Священноначалием (*ἱεραρχία*) я называю священное устроение (порядок – *τάξις, ἱερά*), знание (*ἐπιστήμη*) и действие (*ἐνέργεια*), в меру возможного уподобляющие себя богообразию и в силу сообщенных им от Бога озарений ведущие нас к богоподражанию посредством некоего соответствия (*ἐλλ' ἄμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη*). Подобаящая Богу красота (*θεοπρεπὲς κάλλος*), неразложимая, благая (*ἀγαθόν*), таинственноначальная, безусловно, не входит в смешение ни с каким неподобием (*ἀνομοιότητος*); и все же она способна уделять каждому по его достоинству долю своего света и каждого приводить в божественнейшем таинстве посвящения к созвучию со своим неизменяемым ликом. — Итак, цель священноначалия есть уподобление Богу и соединение с Ним в меру возможного, и в Боге оно имеет наставника всего священного знания и действия. Непрестанно сосредоточивая созерцание на его божественнейшем благолепии и в меру возможного воссоздавая это благолепие в себе, оно делает из своих причастников избображения Божества или как бы чрезвычайно ясные и незамутненные зеркала (*ἑσώπτρα*), способные отразить начальный свет и излучение первобожественности (*τῆς ἀρχιρώτου καὶ θεαρχικῆς*); зеркала эти, свято восприняв доверенное им озарение, незамедлительно и безо всякой зависти отдают его последующим сообразно с богоначальными законами [...]. Поэтому тот, кто говорит о священноначалии, понимает под ним некоторый священный мирообъемлющий порядок, который есть образ богоначальной красоты (*εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος*) и который осуществляет через ряды священноначального устроения и знания точности своего просветления, в меру возможного уподобляясь своему началу" ("О небесной иерархии" 3, 1–2, 164D–165B).

Приведенный фрагмент — квинтэссенция "эстетического" у Псевдо-Дионисия и вместе с тем определение его локуса. Само мироустройство оказывается образом богоначальной красоты, и, следовательно, красота коренится в идее божественного мироустройства¹³. Мир — иерархия света; светолучение пронизывает его, и, взятое в своей высшей точке, оно символизирует сущность божественного¹⁴. "Эстетическое" не игнори-

¹³ В этой точке Псевдо-Дионисий, конечно, обнаруживает свою принадлежность к традиции, обозначенной именем Плотина и определяемой, с одной стороны, — пониманием красоты как воплощения идеи (отсюда любовь к красоте — как метафизическая тоска по своей духовной отчизне) и развенчиванием представления о ней как о гармонии, а, с другой стороны, особой чуткостью к "эстетическому" — красота и в целокупности структуры вселенной и в искусности конкретных частных форм, зеркал общей идеи.

¹⁴ О свете у Псевдо-Дионисия см.: *Semmelroth O. Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita // Scholastik. 28. 1953. 481–503*, по материалам его диссертации (*Das ausstrahlende und emporziehen-*

руется, не отменено, но красота становится трансцендентной, имманентной и более дистанцированной; ее "интенциональная" сфера сдвинута по сравнению с нормами других эпох в развитии вкуса. Такое "эстетическое" предполагает, конечно, особого субъекта соответствующего чувства и знание его духовно-ментальной структуры, из которой оно выводится. Но при этом едва ли можно забывать о том, что можно назвать эстетической чуткостью (природной или благоприобретенной). Упомянутый выше отрывок о "чувственном огне", как и ряд других мест в "Ареопагитиках", позволяет думать, что "эстетическое" возникает не только как оплотнение при движении сверху вниз, от божественного, от идеи, но и непосредственно, так сказать, снизу, от той эмпирической, сиюминутной захваченности конкретными образами, которые лишь на следующем шаге подверстываются к "священноначалию" мира, "оправдываются" им. Более того, практически восприятие "огненных" красот в отрывке о Иезекииле (огненные колеса, реки, престолы, существа) само по себе может отсылать к запредельному трансцендентному свету подобному тому, как "эстетически" сильное впечатление от зримого солнечного шара вело Плотина к идее еще более великолепного, но незримого солнца ("Эннеады" II, 9, 4)¹⁵.

В свете сказанного понятно, что "поэтическое" в текстах Псевдо-Дионисия рождается не только из навязанных структуре этих текстов особенностей "геометрии" смысловых конфигураций, но и из непосредственной чуткости автора к "поэтическому", позволяющей ему улавливать его и направляющей его к воспроизведению его, т.е. к актуализации соответствующей функции, определяемой ориентацией сообще-

de Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung. Bonn, 1947). С этим запредельным светом (напоминание о нем – тот "чувственный огонь", о котором говорится в "Небесной иерархии" в связи с Иезекиилем) соотносено и то, видение-озерцание, которое играет такую важную роль в текстах Дионисия. См.: Roques R. Significations et conditions de la contemplation dionysienne // Bulletin de littérature ecclésiastique, publiée par l'Institut catholique de Toulouse. 52. 1951. 44–56; Idem. Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys // Dictionnaire de Spiritualité, ascétique, et mystique, doctrine et histoire. II. Paris. 1952. 1885–1911; Ibid. III. 1954. 1785–1787; Völker W. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden. 1958; Lossky V. Vision de Dieu. Neuchâtel. 1962 etc.; ср. из более ранних работ: Morel F. Essai sur l'introversion mystique. Etude psychologique de Pseudo-Denys l'Aréopagite et de quelques autres cas de mysticisme. Genève. 1918. 31–137.

¹⁵ Солнце как пример и как эталон в близком контексте выступает и у Псевдо-Дионисия – "Ибо как наше солнце не рассуждает или предпочтительно выбирает, но в силу самого своего существования освещает все, что в меру своих сил способно приобщиться к его свету, так и благо, которое превосходит солнце, подобно тому, как запредельный образ превосходит слабое свое изображение, проливает [его] на все существующее в меру его восприимчивости" ("Об именах Божьих" IV, §1). Об отношении прекрасного и благого, столь существенном для Фомы Аквинского, сказано тут же (IV, §7): "Прекрасное и благое является опять-таки взаимообщением всех во всем соответственно возможностям каждого..."

ния на само сообщение. В этой связи внимание должно быть обращено на само учение о символическом богословии и о божественных именах (ср. особый акцент на красоте как одном из имен Бога), а также на множество образов единого божественного "безобразного"¹⁶. Скупая (помимо той, что коренится непосредственно в языке) и хорошо контролируемая образность сочинений Псевдо-Дионисия также свидетельствует о том, что перед нами, несомненно, поэт и художник ("В наших Богословских начертаниях мы воспевали [ὑμῆσασεν] основоположения утвердительного богословия..." — "Таинственное богословие" 3, 1032)¹⁷, чье наследие стало одним из краеугольных камней средневековой эстетики, значение которой в наши дни представляется несравненно большим, чем полагали в XIX в., когда ей нередко вообще отказывали в существовании.

* * *

Я ими всеми побежден,
И только в том моя победа.

Одним из самых замечательных продолжателей Псевдо-Дионисия был Мейстер Экхарт. Разумеется, его роль не исчерпывается "продолжением" традиции (он сам был оригинальным и выдающимся религиозным мыслителем, богословом и писателем—художником), но все-таки и эта сто-

¹⁶ В широком контексте этой темы находит себе место и проблема "подобия" вообще и вопрос об аналогиях в частности. См.: *Lossky V. La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite* // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*. 5. 1930. 1930. 279–309 и т.п.

¹⁷ Если говорить о наиболее броских "поэтических" ходах Псевдо-Дионисия, объединяющих его (иногда почти тождественных) с Экхартом, то уместно напомнить о таких парадоксах, как-то: "... таинства богословия открывают мрак таинственного безмолвия, превышающий всякий свет" ("Таинственное богословие", 1, 997А); — "Божественный мрак — это тот недостижимый свет, в котором ... обитает Бог. Свет этот незрим по причине чрезмерной ясности..." (Письма V. "Послание к Дорофею", 1074А). Естественно, следует помнить и о содержательном фоне, также изобилующем общими элементами (премудрость, любовь, бездна /βαθος — *apgrunt*/, сокровенное и т.п.), и о значительном "подобии" языковых структур, имеющих своей основой апофатическую установку. См. о ней: *Scazzoso P. Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane*. Milano. 1967. Каким образом апофатизм связан с единением Бога, а отрешенность (ἀποστασις при *Abegescheidenheit* у Экхарта, см. ниже) ума с достижением красоты, светолучения (о них см. "Об именах Божиих", гл. IV), премудрости, кратко и образно сказано у Псевдо-Дионисия (там же, гл. VII, §3): "Однако же наиболее божественное познание Бога [ἡ θεοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις] мы обретаем, познавая его неведением [ἀγνῳσίας γυγνώσκομεν] в превосходящем разум единении, когда наш ум, отрешившись [δ' οὐκ ἀποστὰς] от всего существующего и затем оставив самого себя, соединяется с пресветлыми лучами [ἐνωθὴ ταῖς ὑπερφαιδῶν ἀκτῶν] и оттуда, с того света, осязается неизведанной бездной /премудрости/ [ἐλλαμπόμενος τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει]."

рона его деятельности очень важна — и для понимания творчества самого Экхарта и для понимания того, как осуществлялась рецепция ареопагитических идей позже¹⁸. Мейстер Экхарт глубоко усвоил не только концептуальную сторону учения Псевдо-Дионисия, о чем здесь будет сказано лишь при случае, но и основные принципы и приемы "ареопагитической" поэтики — круг тем, структуру ее элементов вплоть до конкретных фигур и образов (мрак и свет, сокровенное Слово и глубокое молчание, любовь, превращающая человека в то, что он любит, и т.п.). Эта зависимость Экхарта от Псевдо-Дионисия, очевидная с первого взгляда, подтверждена и непосредственными свидетельствами немецкого писателя, постоянно ссылающегося в своих проповедях на Ареопагита и обильно цитирующего его в ряде ключевых точек своих сочинений¹⁹. При этом большая часть упоминаний Псевдо-Дионисия весьма значима и находится в связи с основными темами — Бог не имеет ни своего образа, ни подобия, ибо он все добро, вся истина, все сущее; душа, отрешающаяся от всего созданного, теряет свое имя и вбирает в себя Бога; неведение — высочайшее совершенство, неделание — высочайшее дело; отрешение как условие узрения высшего блага; истинное познание Бога — признание, что он Нечто неведомое; одно единое — жизнь всего живущего, бытие всего сущего, свет всех светов; Бог и проблема наименования, дарование Богом своего подобия разумной душе; необходимость идти к Богу со слепыми глазами и отрешенным чувством; связь между прекращением для духа существования Бога и уничтожением первообраза как вечной его первопричины; Бог как Ничто и т.п.

Несколько примеров, данных пунктирно²⁰. Ср.: "Итак, если надлежит

¹⁸ К посредствующей роли Экхарта в отношении Николая Кузанского см.: Wackerzapp H. Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450). Münster, 1962.

¹⁹ В проповедях ссылки на Псевдо-Дионисия встречаются около 25 раз (некоторая неопределенность зависит от неясности в выборе рукописей, которые считаются наиболее аутентичными), т.е. столько же, сколько на апостола Павла, и чаще, чем на слова Христа и евангелистов, вместе взятых (среди них предпочтение в цитации принадлежит Иоанну), не говоря уж о ссылках на Августина (их несколько более десятка) и единичных упоминаниях Св. Бернарда, Исихора, Авиценны, Иоанна Златоуста, Св. Григория, епископа Альбрехта и др. Поэтические пристрастия Экхарта можно усмотреть в отсылках (и цитатах) к "Песни Песней" и псалмам Давида.

²⁰ Переводы цитируются по книге: Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. Перевод со средне-верхне-немецкого и вступительная статья М.В. Сабашниковой. М., 1912. Оригинальные тексты Экхарта используются по изданиям: *Meister Eckhart*. Unveränderte Auflage / Hrsg. von Franz Pfeiffer. Göttingen, 1906. II (1. Aufl. — 1857) и *Meister Eckhart*. Schriften und Predigten (Aus dem Mittelhochdeutsch übersetzt und herausgegeben von Herrmann Büttner. Leipzig, 1903 (Jena, 1923). Вряде случаев пришлось обращаться к другим изданиям: *Meister Eckhart*. Die deutschen und lateinischen Werke. Bd. 1–2. Stuttgart–Berlin, 1936–1970; *Meister Eckhart*. Deutsche Predigten und Traktate / Herausgegeben und übersetzt von J.L. Quint. München, 1955; *Meister Eckhart*. Die deutschen Werke. Herausgegeben von J.L. Quint // Gesamtausgabe der deutschen

Богу сказать в душе Свое Слово, она должна пребывать в мире и покое; тогда Он изрекает в душе Свое Слово и Себя Самого, не образ, но Себя Самого! Дионисий говорит (*Dionysius spricht*): Бог не имеет ни Своего образа, ни подобия, ибо Он по существу Своему все добро, вся истина, все сущее [...]. К этому призывал Дионисий своего ученика Тимофея и говорил: [...] ты должен с безмятежным чувством устремиться за пределы самого себя, душевных сил, за пределы образа и существа в сокровенный тихий мрак, дабы ты пришел к познанию неведомого сверхбожеского Бога! [...]”; — “В этом смысле мы можем принять то, что сказал Дионисий по поводу слов Св. Павла: «Вас много, что ищут венца, и все же он будет дан лишь одному». Все силы души стремятся к венцу, но он будет дан лишь единой сущности. На это и говорит Дионисий: искание венца означает отрешение от всего созданного и слияние с несозданным [...]”; — “Ученики Святого Дионисия спросили его, отчего Тимофей превосходит их всех в совершенстве? И Дионисий ответил им: “Тимофей — богоносец; кто силен в этом, тот превосходит всех людей” [...]”, — “Тут уместно привести увещание св. Дионисия [...] Это сказал Дионисий”; — “Это имел в виду св. Дионисий, когда говорил: «Он живет в тишине, она же вне всякого образа»”; — “О нем говорит Дионисий: одно единое есть жизнь всего живущего, бытие всего сущего; разум всего разумеющего, естество всех естеств, свет всех светов [...]. И все не свет, не жизнь, не естество! Первое, говорит Дионисий, превыше всякого наименования: оно не поддается ни любви, ни разумению, ни ощущению [...]”; — “[...] И это разумное бытие, или Бог даровал Свое подобие разумной душе, — так говорит достойный Дионисий [...]”; — “Об этом так выразился Дионисий [...] : «Ах, сердечный друг, неужто не услышим мы больше никогда сладкогласного учителя нашего?»”; — “Достойный Дионисий замечает: «как только для духа перестает существовать Бог, так нет для него и первообраза, представляющего его вечную первопринчину»”; — “Итак, когда Дионисий говорит: «нет больше Бога для духа»,

und lateinischen Werke. Stuttgart. 1958. Cp. также: *Meister Eckhart*. Schriften. Jena, 1943; *Meister Eckhart*. Die lateinischen Werke, Expositio Exodi 16. Hrsg. von Benz u.a. // Gesamtausgabe... Stuttgart. 1956; *Meister Eckhart*. A Modern Translation / Translated by R.B. Blackney. N.Y., 1941. — Несомненно, русский читатель нуждается в более полном переводе сочинений Экхарта — тем более, что между ними и русской софистической традицией немало общего. Для начального знакомства с “экхартовской” мистической традицией могут быть использованы — *Kunisch H.* Eckhart — Tauler — Seuse. Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik // Rowohlt's Klassiker. N 31; *Quint J.* Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters. Halle. 1952; *Bizet J.A.* Mystiques allemands du XIV-e siecle. Eckhart — Suso — Tauler. Choix de textes. Paris. 1957, а также: *Pfeiffer F.* Deutsche Mystiker des Mittelalters. Bd. 1–2. Leipzig. 1845–1857; *Greith C.* Die deutsche Mystik im Predigerorden. 1861; *Preger W.* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Bd. I–III. 1874. 1881. 1893; *Langenberg R.* Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik. 1902; *Bernhard J.* Die philosophische Mystik des Mittelalters. München, 1922; *Gieraths G.* Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts. Düsseldorf. 1956.

под этим понимает он то, что я только что изложил [...] Ибо — так сказал достойный Дионисий — «и его вечный прообраз уничтожится для духа»»; — «Относительно этого достойный Дионисий говорит: «Господи, приведи меня туда, где Ты — Ничто!». Это значит: «приведи меня, Господи, туда, где Ты превышаешь всякий сотворенный разум». [...] Бог есть Н и ч т о, говорил Дионисий. Под этим можно разуметь то, что у Августина выражено так: Бог есть Все. Это значит: в Нем нет ничего! А когда Дионисий говорит: «Бог есть Ничто» — это значит: никаких «вещей» нет у Него! [...]»; — «Ибо любовь, говорит святой Дионисий, такова по природе своей, что превращает человека в то, что он любит. Поэтому человек должен быть таким, чтобы вся жизнь его была любовью»; — «Но когда через это для духа нет больше Бога, то нет для него больше и вечного прообраза, который тем не менее есть его первоисточник, как замечает святой Дионисий. В прообразе душе присуще еще подобие, ибо Сын подобен Отцу»; — «Об этом Дионисий и говорил: высшая радость духа связана с уничтожением его прообраза [...]» и др.

Эти «псевдо-Дионисиевы» фрагменты в текстах Экхарта, состоящие из цитат из сочинений Ареопагита или близких к тексту переложений его мыслей, образуют своего рода прерывистый «ядерный» текст-резюме. Псевдо-Дионисий, который задает Экхарту и значительную часть его содержания и определенные языковые и стилистические ходы, которые, будучи осмыслены и обобщены, как бы по инерции переходят за пределы этого «псевдо-Дионисиева» текста и начинают уже работать в оригинальном тексте Майстера Экхарта, существенно определяя и его «поэтическую» структуру. Разумеется, этим ареопагитическим наследием Экхарт не исчерпывается, но о нем нужно постоянно помнить, хотя и оно шире, чем просто собственность Псевдо-Дионисия и восходит к более глубокой традиции.

Майстер Экхарт привлекает к себе внимание исследователей прежде всего как величайший религиозный мыслитель Средневековья, богослов и философ, мистик и провидец, идеи которого оказали влияние на многих — на Друга Господня в Оберланде и Лютера, Николая Кузанского и Беме, Фихте и Шеллинга, Гегеля и Гете, Ницше и Гейдеггера и др. Глубинный контекст и субстрат сочинений Экхарта ясен: они составляют часть длительной, но прерывной традиции апофатического богословия, взятой в ее мистически-«художественном» варианте и засвидетельствованной Упанишадами, некоторыми направлениями буддийского религиозного умозрения («Дхаммапада»²¹, «отрицательная отно-

²¹ Ср. образы души как крепости (*bürgelin der sêle*, ср. *hütte des geistes*), иного берега (по ту сторону, через море — *fuor über mêr*) и пристани («Оттого пристань души не в Нем [в Христе. — В.Т.], но она должна [...] пройти через Него»), «отбрасывания» (в «Дхаммападе» название того, кто «отбрасывает» /грех, зло/ — *bāhita* образует фигура *etymologica* с *brāhman* /=*bāhman*/, т.е. тем, кто как раз и характеризуется «отбрасыванием» греховного — *bāhitaṇṇo ti brāhmaṇo*. XVI, 388; ср. у Экхарта образ разумного человека, отбрасывающего все, что не есть Бог),

сительность" Нагарджуны, дзен-буддизм и др.), Лао-цзы²², неоплатонизмом (особенно Прокл), раннехристианским богословием и Псевдо-Дионисием, суффи́змом и т.п., не говоря уж о сходных явлениях в более поздние эпохи. Несмотря на бесспорную оригинальность и сугубую индивидуальность каждого из этих примеров, содержательное, конструктивное и эмоционально-"поэтическое" единство их, несомненно, сохраняется, поскольку оно основано на некоем "предельном" состоянии души и/или на установке разума, ориентирующегося на экстремальные возможности в логически-конструктивной сфере.

Отношение Экхарта к сфере "художественного" и его место в истории немецкой и мировой литературы, однако, исследованы недостаточно и общее заключение остается недостаточно ясным. Артистичность натуры Экхарта, сопряженная с нею эмоциональность и отзывчивость, как и эстетическая ценность его творений, тем не менее вне всякого сомнения. Но исследователи, даже когда они касаются этой стороны творчества Экхарта, отводят этим сторонам место на периферии и видят их проявления слишком узко, обычно в частностях и разрозненных деталях. Это искажение (или недооценка) масштабов отчасти объясняется следованием традиции, слишком поверхностно трактующей формы проявления художественного начала, тогда как — "искусство ..., наоборот, нечто узкое и сосредоточенное, обозначение начала, входящего в состав художественного произведения, название примененной в нем силы или разработанной истины", — как скажет Пастернак в своем романе, продолжив: "И мне искусство никогда не казалось предметом или стороной формы, но скорее таинственной и скрытой частью содержания". Но недооценка "искусства" Экхарта-художника в значительной степени вытекает из игнорирования как раз той с к р ы т о й и не поддающейся механическим экспликациям "поэтической" доминанты, воздействие которой может осуществляться и в формах, не фиксируемых сознанием с достаточной очевидностью (это, однако, не означает невозможности выявления скрытого и узревания за образами более глубокого пласта "безобразного". О с о к р о в е н н о м Слове (*ein verborgen wort*), приходящем среди глубокого молчания, во мраке ночи, сказано самим Экхартом: "Теперь ты скажешь: ах, сударь, вы хотите извратить естественную жизнь души! Такова ее природа, что она познается в н е ш и м и ч у в с т в а м и и в о б р а з а х, хотите ли вы нарушить этот порядок? — Но что ты знаешь о том, какие в о з м о ж н о с т и заложены Богом в человеческой природе, которые еще не до конца описаны, больше того — которые с о к р ы т ы?"²³ Ибо те, что писали о воз-

"тысячи" (ср. особую главу о тысяче в "Дхаммападе"), которая меньше, чем один, если он добродетелен, и т.п.

²² Ср.: Folbert O. Meister Eckhart und Lao-tse, 1925.

²³ Ср.: [...] *ir nâtûre daz si durch die sinne neme und in bilden; wellent ir den orden umbe kâren? Nein! waz weistû, was adels got habe geleit in die nâtûre, diu noch niht alle geschriben sint, mêr: noch verborgen?*

можностях души, не пошли дальше того, к чему привел их естественный разум: ни разу не дошли они до самой глубины. Оттого многое должно быть сокрытым для них и осталось им неизвестным²⁴. Поэтому говорит пророк: я хочу сидеть и молчать и слушать хочу²⁵, что Бог говорит во мне. Оттого, что так сокровенно оно, оттого пришло это Слово в ночи, во мраке²⁶”.

К Слову, имени, образу Экхарт обращается постоянно. Эта доставшаяся ему в наследие “ареопагитическая” тема оказывается ключевой для него и как для мыслителя, и как для богослова, и как для художника. В комментарии к фразе *Missus est Gabriel angelus* (Luc. I, 26) Экхарт излагает свое понимание рождения Слова — от бесплотного слова к образу его и произнесенному слову как актуализации сокровенного Слова: “Когда какое-нибудь слово воспринято моим рассудком, оно так бесплотно и чисто [*sô kleinlich unde so lûter*] вначале, что это поистине слово, до тех пор, пока, представляя его себе, я не превращу его в некий образ²⁷, и только, в-третьих, оно выговаривается ртом [... *wirt ez ûzwendie gesprochen mit dem munde*] и тогда — это лишь выявление сокровенного слова [*ein offenbârung des inren wortes*]. Слово выговаривается внутренне в сердце души, в ее сокровеннейшем и чистейшем²⁸. В голове же души, в разуме ее — там совершается это рождение [*disiu geburt geschehe*]”. Истинное Слово рождается, и рождение один из основных его предикатов. Это — вечное рождение, поскольку Бог-Отец непрестанно совершает его в вечности, а люди справляют этот праздник во времени, им отпущенном. “В какой же области совершенной души произносит Отец свое Слово? — вопрошает Экхарт. — Ибо все, что я говорю здесь, относится только к совершенному человеку, который шел и идет путями Божиими, но не к первобытному и неприготовленному человеку, потому что такому человеку это рождение — неизвестно и совершенно чуждо”. Об этом Слове — целая проповедь Экхарта, в которой и выявляется подлинная природа Слова. “«Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово»²⁹. О Господи, где то молчание и где то место, в котором изрекается это Слово? — Оно в самом чистом, самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основе и в сущности души³⁰. Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ³¹; ни одно действие или познание

²⁴ *sie enwâren nie in den grunt komen: des muoste in vil verborgen sîn unde bleip in unbekant.*

²⁵ *wil swîgen unde wil hœren.*

²⁶ *Wan ez sô verborgen ist, dar umbe kom diz wort in der naht in deme dūsternüsse.*

²⁷ *daz ez ein wâr wort ist, êz gebildet werde in mine gedanke.*

²⁸ *Alsô wirt daz êwige wort gesprochen in dem innegisten und in dem lûteresten und in dem hœchsten der sêlen vernunftikeit.*

²⁹ [...] *enmiten in daz swigen wart mir in gesprochen ein verborgen wort.*

³⁰ *in dem grunde, jâ in dem wesenne der sêle.*

³¹ [...] *kein bilde, weder von ir selber noch von keiner créature.*

не достигает там души и никакого о б р а з а не ведает она там, и не знает ни о себе, ни о другой твари” — и несколько далее: ”Но в самой сущности нет действия [...], в самой о с н о в е — одно глубокое молчание³². Только здесь покой и обитель для того рождения, для того, чтобы Бог-Отец изрек здесь свое Слово, ибо эта обитель по природе своей доступна только божественной сущности без всякого посредника. Здесь Бог входит в душу всецело, а не частью Своей. Здесь входит Он в о с н о в у души. [...] Тварь не проникает в глубину души, она должна оставаться наружи, вместе с силами. Только здесь могла бы она созерцать свой образ³³, с помощью которого она сюда вошла и нашла приют”.

Эти рассуждения образуют своего рода введение к изложению того, как должен пониматься образ. ”Ибо когда силы души приходят в соприкосновение с тварью, они берут и создают ее о б р а з и п о д о б и е, и вбирают это в себя³⁴. Так познают они тварь. Дальше этого тварь не может войти в души; а душа приближается к твари лишь тем, что она сперва всецело принимает в себя ее о б р а з. Только посредством осуществленного в воображении образа, она приближается к творениям, ибо о б р а з есть нечто, что душа создает с помощью сил³⁵. Будь то камень, человек, роза или еще что другое, что она хочет познать, она всегда воспринимает о б р а з, который она прежде получила от них³⁶, и таким путем она может с ними соединиться”.

Особенно существенны выдвигаемые Экхартом мотивы восприятия образа извне, через внешние чувства — ”нет для души ничего более неведомого, чем она сама для себя [...] душа не может создать или получить своего образа, поэтому ей нечем познать себя самое. Ибо всякий о б р а з приходит через внешние чувства: от того она не может иметь своего о б р а з а. Поэтому она знает все, только не самое себя [...] она свободна внутри от всяких посредников и о б р а з о в, в этом и заключается причина, почему Бог может без о б р а з а и п о д о б и я свободно соединиться с ней”³⁷. Продолжив цепь этих рассуждений, Экхарт готов на минуту встать на место своего собеседника — ”Теперь вы могли бы сказать: «Ведь по природе души, в ней одни только о б р а з ы»”, и тут же разъясняет эту естественную для ”несовершенного”

³² *in dem grunde dā ist daz mitel swigen.*

³³ *Dā siht si wol ir bilde an.*

³⁴ [...] *sō nement sie unde schöpfent bilde unde gelīchnisse von der creatūre unde ziehent daz in sich.*

³⁵ ... *daz diu sēle schöpfet mit den kreften*; ср. выше об искусстве как названии примененной в художественном произведении силы.

³⁶ ... *sō nimet si daz bilde her für, daz si vor in gezogen hat [...].*

³⁷ С продолжением — ”Но всегда, когда человек таким способом воспринимает о б р а з, этот последний должен войти в него извне, через внешние чувства. Поэтому нет для души ничего более неведомого, чем она сама для себя. [...] душа не может создать или получить своего образа, поэтому ей нечем познать себя самое. Ибо всякий о б р а з приходит через внешние чувства: оттого она не может иметь своего о б р а з а...”.

сознания ошибку: "Нет, это не так, иначе душа никогда не была бы блаженной. Ибо Бог не может создать творения, которое дало бы тебе полное блаженство, иначе Он не был бы для тебя высшим блаженством и последней целью. [...] Никогда тварь не может быть блаженством. Так же мало может она здесь быть совершенством, ибо из совершенства и добродетели вытекает совершенная жизнь. Итак, ты должен пребывать и жить в своей сущности и в своей основе, и там должен коснуться тебя Господь Своей простой сущностью без посредства и образа. Каждый образ предполагает и предлагает не себя. Он приводит к тому, образом чего он является. И так, как мы имеем образ лишь для того, что снаружи и может быть воспринято только внешними чувствами, т.е. для творения, а образ приводит к тому, что он изображает, — невозможно, чтобы ты смог стать блаженным через какой-либо образ". Итак, с одной стороны, Бог, "действующий без средств и без образов" (более того, творчество в образах противно ему), а, с другой, человек, запертый в "образное" пространство, но имеющий путь к освобождению, к прорыву к Богу и, следовательно, за пределы образа, в сферу "безобразного"³⁸. Но найти Бога, пытаясь схватить его образ, нельзя, ибо образ, "сокрытый за этим образом", ускользает от человека. "Лишь тот, который не ищет Бога в образе, обладает Им, таким, каков Он есть Сам в Себе, и Он сама жизнь". Бог же "не имеет ни образа, ни лика", и — можно добавить — нет языка, на котором можно было бы говорить о нем³⁹.

Учение Экхарта о слове представляет собой выдающееся явление в историческом развитии философии языка. Оно позволяет думать, что столь глубокое и осознанное отношение к слову, взятому в рамках "отрицательного богословия", не могло не сказаться и в практическом

³⁸ "Чем свободнее ты от образов, тем восприимчивее к Его [Бога. — В.Т.] воздействию".

³⁹ В своих изречениях Экхарт приводит слова Св. Григория — "В сущности мы не можем говорить о Боге. То, что мы говорим о Нем, должны мы лепетать". Ср. также: "Как Богу нельзя найти истинного имени, так же истинного имени нельзя найти и душе" или "Бог не имеет наименования, ибо никто о Нем ничего не может сказать или знать"; как любая первопричина, Он "выше всякого выражения и познания"; не случайно, что "Он не назвал Своего имени во времени никогда". Человеческий язык вообще неадекватен высшим сущностям — "Бог не так создал небо и землю, как мы говорим об этом по человечеству языком преходящего, но все создания извечно высказаны в первом слове", хотя на практике "мы должны выражаться по-своему". Подлинно лишь Божье Слово — "Бог совершает в душе Свое рождение, рождает в ней Свое Слово; а душа воспринимает Его и передает дальше силам в многообразных видах". Это Слово принадлежит Богу, как принадлежит говорящему высказываемое слово, хотя оно произносится для слышащего это слово. А суть Божьего Слова Экхарт объяснил в одном из своих изречений — "Что есть глагол Божий? Отец взирает на себя самого в простом познании и взирает в простую ясность Своего существа, там видит Он создание всех тварей. Так высказывает Он Себя Самого, Слово это ясно вразумительно, и это — Сын".

плане, в собственных сочинениях Экхарта. Образ "художницы" Премудрости Божьей, воплощающей творческий аспект слова, был близок автору-софиологу и, конечно, отразился во многих его текстах, строящихся как художественные. Но Экхарт оставался бы художником и в том случае, если бы им не было написано ни строчки. Артистичной была уже его природа, тяготеющая, между прочим, к игровым формам выражения (как альтернативе "практическому" языку) — как в текстах, где развертывалась диалектически сложная игра смыслами и модусами бытия, так и вне текстов, в бытовом поведении, как оно восстанавливается по тем же текстам, в общении с прихожанами, когда проповедник как бы "разыгрывал" драму познания, одновременно обучая своих слушателей постижению высших смыслов и проходя вместе с ними путь от скрытого к выявленному.

Игровое начало с особой очевидностью проявляется в том диалоге, который ведется Экхартом с его слушателями: проповедник ставит себя на место немудреного прихожанина, как бы становясь голосом сермяжного здравого смысла, на следующем же шаге углубляемого, высветляемого или опровергаемого ради обретения новой перспективы. Эта мена позиций в диалоге "умаленного" разума с высоким пониманием оказывается важным стимулом к дальнейшему развитию темы, к восходящему движению познания в пространстве бытийственных модусов. Иногда подобный диалог без предупреждения переходит в новый диалог, в котором участвуют проповедник и объект его проповеди (например, душа)⁴⁰, тем самым — хотя бы отчасти — преодолевающий свою объектность. Через эту стихию игры и разыгрываемую ею тему высших смыслов Мейстер Экхарт как *pictor Dei* или даже *pictor Nihil* (*Gen. obj.*)⁴¹ опять-таки как бы приобщается к творчеству божественной "художницы" Премудрости, о которой говорится в "Притчах Соломоновых" и которая могла быть для немецкого мистика не только вдохновительницей, но и высшим образом художественного начала вообще⁴².

⁴⁰ Ср.: "Восстань же, благородная душа! выйди вон из себя и иди так далеко, чтоб не возвратиться совсем, и войти в Бога так далеко, чтобы никогда из Него не выйти [...] и т.п., где императивы обращены к персонифицированному объекту проповеди — к душе.

⁴¹ Ср. к их различению — "Вы могли бы возразить: 'Ничто' и Бог суть одно, раз оба они суть 'Ничто'. Нет, это не так! 'Ничто' не существует ни для себя, ни для творений. Бог же, напротив, Сам для себя бытие, и лишь в понятии тварей Он есть 'Ничто'". Ср. *Siller R. Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart. Heidenheim/Brenz. 1972* (3. Das Nichts der Gottheit). 44–47 и др. Здесь же (20–24) о Псевдо-Донизии в связи с общей темой свободы.

⁴² Ср. в этой связи тему Слова у Мейстера Экхарта (особенно в "Von der Geburt des ewigen Wortes in der sêle") и софийные идеи его ближайшего учения Сузо. Ср. также о душе как образе Бога (*Siller R. Op. cit.*, 109–116; ранее — *Karrer O. Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart // Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Hf. 19, 1928*) и в конечном счете всю вытекающую отсюда экхартовскую антропологию.

Но артистичность Мейстера Экхарта не ограничивалась его психологическим типом и его поведением. Как мыслитель-философ и богослов он тоже был художником, и общее здание его учения определяется не только понятиями логико-дискурсивного типа (Абсолютное, это, иное, тождество /подобие/, различие, ничто, основа и т.п.), но и о б р а з а м и, полнее всего раскрываемыми интуицией, озарениями художника (отрешенность, нищета духом, глубина, молчание, тишина, радость, любовь, гнев, страдание, свет, путь, вечное рождение, искорка /*daz funkeln*, *scintilla Animae*/ и т.п.)⁴³. Именно вокруг этих последних тем кон-

⁴³ "Искорка", мистическое ядро души, отмечает собой присутствие несотворенного начала, единосущного Божеству. "Порой я говорил, что есть в душе крепость; иногда — что это свет, и иногда еще называл я это и с к о р к о й [*underwilen hân ich gesprochen, ez sî ein funkelin*]. Теперь говорю я, что это не <то> и не <это>, и вообще не <что-либо>». Ср. еще: "Эта искра не довольствуется [*Dirre funke ennuëget*] ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни Троицей, пока из всех трех лиц каждое заключено в своей свойственности. Воистину говорю, свет этот не удовольствуется плодоносной врожденностью божественного естества. Скажу я и более, что звучать будет еще диковеннее: [...] свету этому не довольно [*diesem lichte niht genüget*] простой недвижности божественной сущности, ничего не отдающей и ничего в себя не вбирающей; и еще более: свет жаждет знать, откуда сущность эта приходит, он жаждет простого основания [*ez wil in den einveltigen grunt*] [...], где нет ни Отца, ни Сына, ни Святого Духа [...], ибо основание [*dirre grunt*] здесь — просто покой, в самом себе неподвижный" Ранее говорится о том, что "от единой искорки ангела з е л е н е е т и цветет и сясется все, что есть на земле" (ср. о человеке — "беспрерывно и вечно з е л е н е ю щ и й [*allezit niuwe grünenende*], живет он в одном мгновенье" или о Боге: "в душе есть сила, которая не касается плоти и времени; она истекает из духа, в духе пребывает и вся дух. В ней зеленеет и цветет Бог [*In dirre kraft ist got alzemâle grünenende unde blüende*]... — как бы предвосхищая парадоксальную смелость гетевского образа — *G r a u, teurer Freund ist alle Theorie, / Doch grün des Lebens goldner Baum*. — "Faust"; проясняющий контекст у Экхарта дан в изречениях — "И они узрели Сына, растущего из сердца Отца, точь-в-точь как растет з е л е н а я ветка на дереве"). Ср.: *Hof H. Scintilla animae*. Bonn. 1952 и др. — К теме молчания (и тишины) ср.: "Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово. О Господи, где то молчание [...], в котором изрекается это Слово? Оно в самом чистом [...], что есть в душе [...]. Там — глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ [...]" — "[...] лучшее и благороднейшее, к чему можно прийти в этой жизни, это молчать и дать Богу говорить и действовать в тебе [...]. Среди молчания было сказано мне тайное Слово"; — "Среди ночи, когда молчали все вещи, в глубокой тишине было сказано мне сокровенное Слово [...], в тишине пришло Оно, чтобы открыться мне"; — "я хочу сидеть и молчать, и слушать хочу, что Бог говорит во мне"; — "Тишина и молчание да будут там, где должно быть воспринято то Слово"; — "Ах, сударь! вы так часто говорили нам, что все силы должны молчать, а теперь из этого молчания выходит одно томление и жажда! [...]" — "Возвышенную душу должен ты иметь [...]; пламенную душу — в которой все же царила бы неомраченная молчащая тишина" [... *ein brinrendez, inde daz ez sî in einer lidigen swigender stille*]; — "Одному из древнейших учителей [...] казалось, что все, что он ни сказал бы о вещах, будет заключать в себе нечто чуждое и ложное: поэтому он хотел молчать [...]. Потом не хотел он говорить о вещах, что не мог говорить о них в той чистоте, в которой они впервые возникли из первопричины. Оттого предпочитал он молчать и выражал просьбу

центрируется преимущественная масса поэтических образов, а сам уровень "художественности" достигает высшего развития в немецкой литературе XIII—XIV веков. Здесь Мейстер Экхарт выступает как великий стилист, изощренный и все-таки всегда соблюдающий меру, и как великий психолог, владеющий тайнами того, как воспринимаются поэтические образы и какое воздействие оказывают они на сознание слушателя. Но было бы ошибкой считать, что "художественное" у Экхарта сосредоточено только на некоей периферии, вне основных понятий его учения. Экхарт был художником не только в зазорах между философскими и богословскими идеями или в образных проекциях этих идей, но в самом отборе и аранжировке их, в способе представления и развития их. Поэтому "художественное" начало у Экхарта неотделимо ни от его идейных конструкций, ни от его веры.

Как мыслитель—философ Экхарт, подобно Платону, насквозь мифопоэтичен. Сама иерархическая организация идей, несущая на себе отпечаток описанных им небесной и церковной иерархий, предстает как связь "макрообразов", в известной степени предопределяющая состав и характер элементов уровня "микрообразов", — фигур

знаками пальцев. И если он не мог даже говорить о вещах, то нам подобает хранить полное молчание о Том, Кто первопричина всех вещей" и т.п. Ср.: Picard M. Die Welt des Schweigens. Stuttgart. 1948. Экхарт был, конечно, наиболее выдающимся наряду с исхастами представителем традиции молчания в это время. Эта линия отчетлива и у учеников Экхарта, ср. у Таулера: *In diseme versinket der geluterte verklerte geist in das göttliche vinsternisse, in ein stille swîgen ind in ein unbegriefflicheme ind unsprechenlicheme vereinen.* — Молчание, несомненно, связано с отрешенностью (ср. "Von Abegescheidenheit" Экхарта), о которой не раз говорит Экхарт: "И когда я углубляюсь [...], то я не нахожу ничего иного, чем чистую от всего созданного свободную отрешенность [...]. Но я ставлю отрешенность выше любви. [...] Естественнейшее и собственнейшее место Бога это цельность и чистота. Они же основываются на отрешенности. Поэтому Бог не может не отдаться отрешенному сердцу. [...] Отрешенность же настолько близка к "ничто", что нет ничего достаточно тонкого, чтобы найти в нем место для себя, кроме Бога. Он так прост и так тонок, что находит Себе место только в отрешенном сердце. [...] Отрешенность же так близко соприкасается с "ничто", что между ней и "ничто" не остается больше никакой разницы. [...] Так же ставлю я отрешенность выше сострадания. [...] Ибо то, что Бог — Бог, заключается в Его неподвижной отрешенности [...] Итак, цель отрешенного сердца ни "то" и ни "это" [...] какова молитва отрешенного сердца? На это отвечаю я следующее: отрешенность и чистота вообще не может молиться, ибо кто молится, тот хочет чего-либо от Бога, что было бы дано ему или отнято у него. Но отрешенное сердце не хочет ничего, и не имеет ничего, отчего хотело бы освободиться [...]" и т.п. Ср. Schaefer E. Meister Eckharts Traktat "Von Abegescheidenheit". Untersuchung und Textneuausgabe. Bonn, 1956. За неимением места здесь не приводятся яркие образы Экхарта в эмоционально напряженных темах — гнева, страдания, радости, любви (ср. основной тезис: "Fortis est ut mors dilectio. Я сказал по-латыни изречение, написанное в Песни Песней; по-немецки гласит оно так: любовь сильна, как смерть [...]. Три вещи, которые производит в человеке смерть тела, совершает любовь в человеческом духе [...]").

и тропов. В данном случае речь идет об изоморфизме (разумеется, в первую очередь как принципе) общих идей и конкретных образов, выявляемом в постоянно разыгрываемой теме тождества-различия (ср. *ταὐτότης* — *ἐτερότης* в платоновской традиции), часто в варианте "форсированного" противопоставления, эстетически используемого контраста, когда "подобное" и "различное" ("иное"), то и это неоднократно меняются местами (как при играх в "узнавание") по мере возрастания модусов бытия. Готовые, во всяком случае выглядящие как удовлетворительные, как бы окончательные решения для данного уровня, на следующем, более высоком уровне "отбрасываются", ср. идею "лестницы" (и соответствующего ей восходящего движения), известную уже Псевдо-Дионисию, или "сети"⁴⁴. Эта игра тождества и различия и преодоления ("снятия") их продолжается вплоть до того уровня, где высшее выступает как Ничто (*nihl*), "ни то и ни это" (*weder dīz noch daz*)⁴⁵. Сфера этой игры и соответственно выстраиваемого в ее ходе изоморфизма идей и образов — вся та широкая картина бытия, описываемая Экхартом. В ней все пропущено через фильтры тождества и различия, всё подобно и все иное, все связано (в частности, через Бога, равно близкого человеку во всех творениях — *Got ist in allen créâtûren gelich nâhe*)

⁴⁴ "Порядок, который воображает наш ум, это есть или лестница (*una rete, o una scala*), которую мы строим, чтобы достичь чего-нибудь. Но после нужно о т б р о с и т ь лестницу (*gettare la scala*), потому что обнаруживается, что если она и служила чему, то она все-таки лишена смысла (*priva di senso*). *Er muoz gelichesame die leiter a b w e r f e n, sô er an ir ûfgestigen ist...* Кто это сказал? — Один мистик из твоего края. . ." (*Umberto Eco. Il nome della rosa*). Ср. о сети у Экхарта: "На все создания раскинул Господь тенета и сети Свои, так что, кто хочет видеть Его, может найти Его и узнать в каждом творении" (*got hât sine netze unde stricke ûf alle créâtûren ûz gespreitet* [. . .]), а также: "Итак, не может вообще человек познать, что есть Бог. Одно знает он хорошо: что не есть Бог; и тогда разумный человек это о т б р а с ы в а е т". — Ср. образ лестницы у Рюйсбрука, в частности, *sevende trappe*, седьмой лестницы любви, о которой сказано: "Это когда с в е р х [*boven*] всякого знания и признания, в себе мы находим б е з д о н н о е неведение [*grondeloos niet weten*]; когда с в е р х всех имен [*boven alle name*], которые мы даем Господу и творениям его, мы умираем и уходим в вечную безымянность [*in ene ewighe onghenaemtheit*], в коей себя утрачиваем [. . .]; и когда мы взираем на всех этих блаженных духов [. . .], утратившихся в своем с в е р х с у щ е с т в о в а н и и [*in haer overwesen*], в безвидной, безвестной тьме" (к *overwesen* ср. о сверхсущностном и у Псевдо-Дионисия и у Экхарта). — Ср. *apoha-vāda*, буддийское учение о сущности имен, буквально — "о т б р а с ы в а н и е" имени (с целью достижения сути), предполагающее последовательное "отбрасывание" терминов и понятий (этому методу посвящен трактат Дхарматтары "Arohanāmaprakaraṇa"). О связи с апофатизмом см.: *Monchanin J. Apohavāda et apophatisme. Pondichéry. 1956* и др.

⁴⁵ Ср. несколько примеров: "Теперь говорю я, что это не «то» и не «это», и вообще не «что-либо». Это так же далеко от «того» и «этого», как небо от земли"; — "Ибо Бог не «то» и не «это», как множество вещей: Бог есть одно!"; — "Она [отрешенность. — *B.T.*] не стремится ни к подобию, ни к различию с каким-либо другим существом, она не хочет ни «того», ни «этого», она не хочет ничего другого, как быть одно с самой собой"; — "Тогда должно быть изгнано из сердца

от "вещного" быта скромного прихожанина⁴⁶ до беспризнакового Ничто, — все пронизано единым восходящим движением, также обеспечивающим цельность и единство картины бытия.

Особенности структуры уровня идей, обозначенные выше, объясняют (и сами объясняются) преимущественную развитость фигур и тропов, обслуживающих семантическую сферу "подобного" и "иного" (сравнение, отождествление, противопоставление /антитеза/, отрицание и т.п.) и передающих разные типы восходящего движения (фигуры "восхождения" в синтагматике вплоть до уровня композиционных блоков). Содержательному апофатизму Экхарта соответствуют образы "отрицательного" описания запредельно-высшего; само сочетание в вышнего содержания с м е о н а л ь н о й формой ("ни то, ни это") способствует эффекту оксюморности, парадоксальности, своего рода "оборотничеству" (ср. взаимную рефлексивность).

Уместно привести несколько примеров "поэтической" организации текстов Мейстера Экхарта, не претендуя на полноту и ограничиваясь в основном напоминательными целями. Концептуальный каркас мира (по крайней мере, видимого, воспринимаемого, познаваемого) прежде всего описывается через п р о т и в о п о с т а н о в л е н и я, иногда собранные в целые серии. Ср.: "Бог готов ежечасно, но мы очень не готовы; Бог к нам близок, но мы снаружи; Бог в нас дома, но мы чужие" (в последней паре поддерживается некоторая нарочитая неясность, вынуждающая к упрощению — свой & чужой или дом & чужбина; здесь же парадокс, основанный на антитетичности: мы чужие в своем собственном доме, который оказывается не нашим домом, но Бога; благодаря этому ставится под сомнение неразрывность связи между домом и "своим"); — "[. . .] что бы ни встретилося тебе или ни родилось в тебе — будь то

все, что называется "то" или "другое"; — "Бог не есть ни существо, ни разум и не познает Он ни «того», ни «другого»"! и т.п.

⁴⁶ Этот быт скупо намечен в сравнениях, в примерах—ссылках, в притчах. Он не "этнографичен", но почти общечеловечен, и именно в нем — присутствие Божьей близости. "Ибо вонистину, если ты думаешь, что скорее достигнешь Бога через углубление, благоговение, расплывчатые чувства и особое приоровление, чем в поле у костра или в хлеву, ты не делаешь ничего иного, как если бы ты взял Бога, обернул вокруг Его головы плащ и сунул бы Его под лавку". Или: "Вот тебе сравнение: д в е р ь движется на крюке; д в е р н у ю с т в о р к у я сравниваю с внешним человеком, а крюк с внутренним. Когда дверь открывается и закрывается, движется створка, а крюк остается неподвижным на своем месте, и нисколько не изменяется от движения. Так и здесь". Или, наконец: "Бог действует по мере той готовности, которую Он находит. Его действие в человеке иное, чем в камне. Мы находим для этого сравнение в природе: когда т о п л я т п е ч ь и сажают в нее овсяное тесто, гречневое, ржаное и пшенично е, то жар в печи один, но действует он не одинаково в каждом тесте, — из одного хлеб выйдет хороший, из другого грубее, из третьего еще грубее. Жар здесь неспричем, дело в веществе, которое было не одинаково. Так же Бог не одинаково действует в каждом сердце, но по мере готовности, которую Он в нем находит".

внешнее или внутреннее⁴⁷, милое или горестное, кислое или сладкое, это уже больше не твое, но принадлежит всецело твоему Богу, которому ты отдал себя"; — "Что мне из того, что у меня богатый брат, когда я сам беден? Что мне из того, что у меня мудрый брат, когда я сам глупец? [. . .] Бог не только стал человеком, Он принял на себя человеческую природу" и т.п.

"Контр-позиционная" схема и задаваемое ею движение образуют основу очень распространенных у Экхарта "взаимно-рефлексивных" ходов: "Бог родился в нашей душе, а душа в Боге" (в схеме порождения неизбежно возникает парадоксальная ситуация, хорошо представленная и в ряде других мифопоэтических и мистических традиций, например, в ведийской)⁴⁸; — "ибо плоть жаждет вновь духа, и дух жаждет вновь плоти"; — "Ибо сколь дивно [. . .] постигать и быть постигаемым; созерцать и быть созерцаемым; держать то, что держит тебя самого"; — "я принадлежал себе самому [пребывая в первооснове. — В.Т.]. Я ничего не хотел [. . .], ибо я был тогда бытие без цели — и я был познающий себя самого в божественной правде. Тогда хотел я себя самого и ничего другого; чего я хотел, тем был я, а чем я был, того я хотел" и т.п.⁴⁹

И в парадоксах, являющих исключительное многообразие типов (вплоть до псевдо-парадоксов или "формальных" парадоксов) и пронизывающих все тексты Экхарта, отчетливо ощутима или лег-

⁴⁷ Это противопоставление, безусловно, ведущее у Экхарта: "внутренний и внешний человек различны так, как небо и земля"; — "[. . .] в каждом человеке два человека. [. . .] внешний человек, чувственный; этому человеку служат пять чувств, но они получают свою силу от души; [. . .] внутренний человек, это сокровенное человека. Знай, что человек, который любит Бога, употребляет не более душевных сил на внешнего человека, чем того требуют пять чувств: внутренний человек обращается к внешнему только, поскольку он руководитель и наставник, который не даст им применять свои силы по-скотскому [. . .]"; — "Все подобные внешние дела установлены и устроены для того, чтобы направить внешнего человека к Богу [. . .]; ибо чем сильнее пристрастие ко внешним вещам, тем труднее оторваться от них [. . .]. Поэтому, когда человек чувствует, что не действует в нем дух Божий, но оставлен Богом его внутренний человек, то более, чем необходимо, чтобы усердствовал он в благочестивых деланиях [. . .] Когда же человек находит себя готовым к истинному внутреннему делу, то пусть оставляет смело все внешнее [. . .] Ибо надо больше смотреть на плод и внутреннюю правду, чем на внешнее дело"; — "Ибо сколь дивно пребывать сразу вовне и внутри"; — "Есть два рода нищеты: одна внешняя, и она хороша и очень похвальна в человеке, который принимает ее добровольно [. . .]. Но есть еще другая нищета, внутренняя, и лишь к ней относятся слова Господа нашего: блаженны нищие духом [. . .]" и др.

⁴⁸ Ср. еще: "Ибо в этой силе вечный Отец непрерывно рождает Своего вечного Сына, и душа сорождает Сына Отцу, и себя самое рождает, как этого Сына, в нераздельной силе Отца".

⁴⁹ Ср. и такие ходы, как: "Выйди же ради Бога из самого себя, чтобы ради тебя Бог создал то же. Когда выйдут оба — то, что останется, будет нечто единое и простое. [. . .] Христос говорит: никто не восходит на небеса, кроме Сошедшего с небес".

ко восстановима та же "противопоставительная" схема. Парадокс чаще всего и состоит в том, что в совершенно четкой и, казалось бы, исключаяющей двусмысленность конструкции возникает явное или мнимое нарушение ее правил, воспринимаемое с особой остротой как некий вызов здравому смыслу, нечто недозволённое, противоречащее логике. Ср. ряд примеров: "Там даль и ширь не далека и не широка!" (т.е. *a* и *b* не обладают свойствами, в силу которых они есть то, что есть, — *a*-овостью и *b*-овостью — далекостью и широкостью); — "кто меньше всего имеет от мира, тот самый богатый в мире. Никому не принадлежит мир в той мере, как тому, кто отказался от всего мира. Знаете, отчего Бог есть Бог? Оттого, что Он без творений" (т.е. нетворящий Творец); — "Малейший образ твари, который ты создаешь в себе, так же велик, как Бог. Почему? Потому что он отнимает у тебя целого Бога"; — "Когда таким образом человеческая мысль не касается больше никакой вещи, она впервые касается Бога"; — "И этим неподвижным движимы все вещи"; — "быть лишенным всего созданного — значит быть исполненным Бога, и быть полным созданным — значит быть лишенным Бога"⁵⁰; — "Ибо дух того, чья природа здесь влачится в унижении, возносится к высочайшим вершинам Божества. Ибо радость приносит страдание, а страдание — радость"; — "Когда больше ничего не знаешь, тогда узнаешь его, и оно открывается"; — "Итак, твое неведение не недостаток, но высочайшее твое совершенство, и твое неделание высочайшее твое дело!"; — "[...] и безутешность остается единственным ее утешением"; — "В этой точке проходит Бог через изменение без перемены"; — "ты вся в миру и все же не даешь миру быть в тебе"; — "Поэтому свободен Он от всех вещей, и поэтому Он — все вещи"; — "Итак, если я скажу: Бог добр, то это неправда: я добр, Бог не добр. Я скажу больше: я лучше Бога! Ибо лишь то, что хорошо, может стать лучше, а лучшее — наилучшим. Бог не хорош, а потому не может быть лучше, а не может быть лучше, не может стать и наилучшим [...]. Скажу ли: Бог есть нечто сущее, это — неправда, Он есть нечто избыточное, Он сверхсущее Нечто"; — "Когда ты лишишься себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это найдешь"; — "Мы должны [...] познавать и постигать Бога собственным Его существом, и так постичь, чтобы это постигал действительно Он"; — "Кто хочет стать тем, чем он должен быть, то должен перестать быть тем, что он есть" ("формальный" парадокс); — "чем больше познаешь, тем меньше понимаешь"; — "Поскольку ты свободен от себя, постольку ты властен над собой, а поскольку ты властен над собой, постольку ты принадлежишь себе, а поскольку ты принадлежишь себе, постольку принадлежит тебе Бог и все, что Он

⁵⁰ Как ранний вариант проблемы "быть и иметь", столь актуальной в наши дни. Ср. "Être et avoir" Г. Марселя, "Haben und Sein" П. Штеелина, "To have or to be?" Э. Фромма и др. Последний вспоминает в связи с этой проблемой Экхарта ("нагота"), отчасти и Псевдо-Дионисия.

когда-либо создал"; — "То, что Бог недвижим, делает все вещи текущими" и т.п.⁵¹ Особый класс составляют "количественные" парадоксы типа: "Но для того, кто может различать без числа и множества, сто было бы как один. Будь в Божестве сто лиц, он все же постиг бы, что Бог един"; — "Он двойствен, ибо не видит Бога без средства. Мысль и действительность, или познание и предмет познания, для него не сливаются еще в одно. Но эти оба не суть еще Бог; ибо тогда лишь становишься Богом, когда дух безусловно свободен. Тогда Одно — Два, и Два — Одно: свет и дух! Эти Два — Одно, откуда душа объята вечным светом"; — "Бог — нигде. Самым малым Его полно все творение"; — "Один человек, умудренный в жизни, лучше ста книжных мудрецов"; — "Для того, кто хоть на мгновение заглянул в эту глубину, тысяча фунтов червонного золота — не больше поддельного гроша" и под.

"Противопоставительная" основа распознается в широком классе разнообразных по типу антонимических конструкций — от четких, как бы абсолютных противопоставлений до "частичных", иногда выстраивающихся в ряд, который образует подобие лестницы, или перебрасывающих мостик от ситуации к ситуации, от уровня к уровню. Ср.: "Там станет она [душа. — *В.Т.*] из вещей — неведущей, из волящей — безвольной, из просветленной — темной"; — "Благороднейшее, что есть в человеке, это кровь, когда она желает добра. Но и горчайшее, что есть в человеке, — это кровь, когда в ней воля к злу"; — "Страдание горько, как желчь, нет ничего горше страдания; и нет ничего слаще, чем пройденное страдание. Пройденное страдание слаще меда"; — "Цель всегда первое в мысли и последнее в деле"; — "Тихая и покойная жизнь, проведенная в Боге, — хороша; жизнь, полная боли, прожитая с терпением, — лучше; но найти покой в жизни, полной боли, есть наилучшее" и т.п., в том числе и ряд примеров, приведенных выше.

Тема подобия, тождества — одна из важнейших у Экхарта и концептуально, и операционно. Об этом много пишется автором, и он щедр на примеры разъясняющего типа. Еще одна проекция этой темы — "поэтическая", и она находит свое воплощение в сравнениях, некоторое число которых было приведено выше. Еще несколько типов их уместно привести здесь. Ср.: "Ибо Богу так же легко перевернуть небо и землю, как мне перевернуть в руке яблоко"; — "Взгляд ангела [...] в этом деле лишь щепка, которая отлетает, как отлетает щепка от строящегося дома"; — "[...] как дух, который остается неподвижным во всех обстоятельствах [...], как недвижима остается широкая гора в легком ветре"; — "Ибо отделенная от Бога любовь, как вода в огне, а единая любовь, как сот, полный меда"; — "Страдание горько, как желчь"; — "Оно [Слово. — *В.Т.*] пришло крадучись, как вор"; —

⁵¹ Особое место занимает богословский парадокс девственности и женственности, рассматриваемый в связи с Богоматерью.

”[. . .] чтоб светила она еще больше, чем Бог, как солнце светит больше луны”; — ”[. . .] и она с Ним: она сияет и светит с Ним, как лучистое, ясное сияние в божественном сердце Отца” и др.⁵². Иногда сравнение как институализированный элемент поэтики перерастает в обширную аналогию (”Положим, что какая-нибудь муха имела бы разум . . .”). В этих случаях оно приближается к тому, что можно было бы назвать окказиональным ”э к с п е р и м е н т о м”, некоей вспомогательной конструкцией, выстраиваемой автором с тем, чтобы на ее материале найти путь к решению вопроса, к правильному ответу. Ср.: ”Бог улаживает Собой в вещах”. — И солнце изливает свое светлое сияние на все создания, и то, на что падают его лучи, втягивает оно в себя, и все же не теряет от этого своего света! Я беру сосуд с водой и кладу в него зеркало, и подставляю его под солнечные лучи. Тогда солнце излучается не только из своего диска, но и со дна сосуда, и все же не убывает от этого. Отражение в зеркале принадлежит солнцу, оно само солнце⁵³. И все же оно есть только то, что оно есть. И совершенно так же Бог”; — ”Слушайте: предположим, что мой глаз покоится в себе, как нечто единое, само в себе заключенное, и только при зрении открывается и устремляется на дерево. И дерево и глаз остаются тем, чем они были, а все же в действии зрения они становятся настолько одно, что можно было бы сказать: глаз есть дерево, а дерево — глаз [. . .]”; — ”Если бы мой разум был настолько всеобъемлющ, что все образы, которые когда-либо воспринимали люди и даже все образы, которые существуют только в самом Боге, находились бы в моем сознании, но без того, однако, чтобы я считал их своей собственностью, так чтобы я в действии и покое не прилеплялся ни к одному из них, ни к его ”до”, ни к его ”после”, но теперь в это настоящее мгновение был свободен, готовый отдаться воле Бога и исполнить неудержимо все то, чего Он больше всего желает, — тогда воистину все множество образов было бы для меня не больше, чем тогда, когда меня не было, и моя душа была бы девственной”; — ”Представим себе, что каждый из нас имел бы перед собой в этой жизни зеркало, в котором видел бы в одно мгновение все вещи, и в одном образе познавал бы их; тогда деятельность и познание не были бы по-

⁵² Более далеким видом сравнения можно считать образование типа кенинга: ”Быстрейший конь, который донесет вас к совершенству, — это страдание”, откуда — ”быстрейший конь, несущий к совершенству” — кенинг страдания.

⁵³ Ср. еще о солнце: ”Вот пример: солнце излучает сияние в воздух, воздух же принимает его и отдает земле, дает его и нам, дабы мы ощущали различия цветов. Если свет, как явление, в воздухе, то сущность его все же в солнце: в действительности сияние идет от солнца и возникает в нем, а не в воздухе [. . .] Точно так же и душа: Бог совершает в душе Свое рождение, рождает в ней Свое Слово; а душа воспринимает его и передает дальше силам в многообразных видах [. . .]”. Ср. ”солнечную” образность и ”дидактическое” использование ее у Псевдо-Дионисия.

мехой"; — "Положим, что какая-нибудь муха имела бы разум..." (и далее, см. выше) и др.⁵⁴. Такие окказиональные "эксперименты" и доказательства (логические, квазилогические, богословские, основанные на бытовом опыте и житейской мудрости и т.п.), строго говоря, "сциентифицируют" язык и стиль, но, включенные, в мощное и напряженное "поэтическое" поле, они воспринимаются в ряде случаев скорее как некий уравнивающий ход в пределах того же поля, как иллюзионистический прием отсылки к "непоэтическому", логику-схоластическому, к "иной" стихии, введение которой служит усиленной кристаллизации всего того, что образует "поэтическое" поле. Сама же "экспериментально-доказательная" часть начинает все более и более восприниматься как некий "научный" комментарий к поэтическому тексту⁵⁵. Впрочем, это "научное" все время контролируется, с одной стороны, "алогичным" и импровизационно-игровым, как в диалоге Экхарта с прекрасным нагим мальчиком, оказавшимся, в конце концов, Богом⁵⁶, а, с другой стороны, непринужденной беседой самого проповедника со своей паствой, где он не только излагает ей нечто, но и вовлекает ее в обсуждение, задает вопро-

⁵⁴ Иногда подобный "эксперимент" выступает как бы в редуцированной форме ("Я только говорю: найдись один-единственный человек, которому было бы дано [...] — все это было бы для него пустяком [...]"). В других случаях акцент с "эксперимента", должествующего привести к доказательству, смещается на само доказательство, предполагающее возможный предшествующий ему "эксперимент" ("А то, что отрешенность приводит ко мне Бога, до к а з ы в а ю я так [daz bewäre ich dā mite]: каждое существо пребывает охотнее всего на своем естественном месте. Естественнейшее и собственнейшее место Бога это цельность и чистота. Они же основываются на отрешенности. Поэтому Бог не может не отдаться отрешенному сердцу").

⁵⁵ Структура такого "комментария" в значительной мере держится на импликациях (если..., то...). В ряде случаев такой прием неоднократно повторяется, в результате чего выстраивается целая цепь (ср.: "Е с л и бы оно [время. — В.Т.] могло коснуться души... Е с л и бы Бог был : прикосновен времени... Е с л и бы душа имела что-либо общего со временем... Е с л и бы кто-нибудь обладающим и властью стянуть в одно настоящее мгновение время..., то..."). Интересно, что в таком случае "эксперимент" сам своей структурой, зафиксированной и языковым образом, как бы выстраивает "лестницу" условий, решение (или учет) каждого из которых продвигает на шаг вверх по той лестнице познания, о которой говорилось выше.

⁵⁶ На вопрос Экхарта мальчику, откуда он идет: — "Я прихожу от Бога". — "Где ты оставил Его?" — "В добродетельных сердцах". — "Куда ты идешь?" — "К Богу". — "Где ты найдешь Его?" — "Там, где оставлю все творения". — "Кто ты?" — "Царь". — "Где твое царство?" — "В моем сердце". — "Смотри, чтобы никто не поделил с тобой твоей власти". — "Я так и делаю". — Он повел его в свою келью и сказал ему: "Возьми себе любую одежду". — "Тогда я не был бы царем". — И исчез. Это был Сам Бог, который так пошутил с ним. — К диалогическому принципу ср.: *Buber M. Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg. 1954.*

сы, предугадывает возможные ответы, проверяет действенность канала связи между ним и слушающими его⁵⁷.

Число примеров "художественной" организации текста легко можно было бы умножить, но здесь важнее указать на само наличие "поэтического" слоя в текстах Экхарта в размерах, исключающих случайность, и определить основные типы его реализации, хотя проблема каталогизации "поэтического" в этой работе не может быть рассмотрена подробно. Вместе с тем стоит обратить внимание на то, что остается неясным, как разрозненные "поэтические" элементы образуют целостные "художественные" структуры, реализующиеся на относительно больших пространствах текста. В этой связи следует подчеркнуть роль сравнения как стандартного элемента поэтики и сравнения как содержания целого фрагмента текста. Нередко первое выступает как импульс для перехода ко второму. Иногда у Экхарта (как у Данте или Гоголя) сравнение перерастает в самодовлеющий образ, превращаясь в целую картину или притчу. "Приточный" характер многих проповедей (как и сама установка на импровизацию, на постепенное, с отдельными выхватываниями и прорывами, постижение высших смыслов, а не на окончательный результат, иначе говоря, на "бытие", а не на "имение"), как нельзя лучше, связывает частное и общее, низкое и высокое, наличное и потенциальное и просвечивает всю мыслительную конструкцию вплоть до Бога и Ничто светом повседневного опыта, переводит ее на "язык проходящего". Иногда притчей становится евангельский эпизод (например, о Марфе и Марии), параллельно анализируемый с точки зрения психологических мотивировок поступков. Глубина проникновения в диалектику душевных движений нередко напоминает лучшие образцы классической психологической прозы нового времени. Известный евангельский рассказ о двух сестрах, принимавших у себя дома Иисуса Христа, хорошо известен, но у Экхарта он получает дополнительные важные измерения и открывает новые возможности его углубленного, так сказать, "психологизированного" прочтения. Обе женщины по-разному вели себя, принимая Христа, и эта разность вызвала недовольство Марфы Марией, хотя обе они были верны каждой своей натуре и одинаково влеклись к гостю. Экхарт в самом начале рассказа, в его экспозиции, смело указывает,

⁵⁷ Ср. характерные ходы: "Теперь слушайте: вот я хочу сказать нечто, чего еще никогда не говорил..."; — "Но посмотрите и заметьте себе теперь хорошенько!..."; — "Я уже сказал..."; — "Я однажды сказал..."; — "Если бы вы могли прислушаться вместе с моим сердцем, вы поняли бы, что я говорю..."; — "Я отвечаю следующее..."; — "Ты мог бы спросить теперь..."; — "Теперь ты скажешь..."; — "Ну, хорошо, обратимся к указанию..."; — "Теперь прошу вас, будьте сами такими нищими и, как таковые, примите эту речь!"; — "Раньше я сказал..." и т.п. Иногда в роли такого "фатического" контролера выступает некое подобие диалога участников проповеди — "И она привела "Ничто" в движение, когда Бог и «Ничто» сотворил все вещи. А теперь мы должны стать неподвижней, чем «Ничто»! — "Как так?" — "Ну, слушай!"

ч т ó ожидали сестры от этой встречи и, следовательно, какими чертами он был им особенно близок — не в целом, а каждой индивидуально. "Три вещи влекли Марию сидеть у ног Иисуса Христа: Его божественная благодать растрогала ее душу; она была во власти могучего, неизяснимого и страстного желания: куда влеклась она, сама не знала; желалось ей, чего? Она не знала. Еще манили ее сладкая отрада и восторг, которые черпала она из вечных слов Христовых. Три причины побуждали и Марфу хлопотать и служить Христу: во-первых, ее старшинство и изощренная до крайней степени в работе над собой ее душа; это давало ей уверенность, что никто не может служить лучше ее. Затем мудрое понимание, к каким ближайшим делам любви прилагать дело рук своих. Наконец, в-третьих, исключительное достоинство милого Гостя". Экхарт сопровождает эту исходную ситуацию рассуждением о том, что Бог готов откликнуться каждому человеку с духовной или чувственной стороны в зависимости от того, с какой стороны человек горячее призывает Его. "Утоление чувства состоит в том, что Бог дарует нам утешение, восторг и ободрение [...]; напротив, удовлетворение разума есть нечто чисто духовное. Я разумею здесь такое состояние, когда никакой восторг души не может склонить ее высочайшей вершины; чувство блаженства ее не затопит [...]. Тогда лишь находимся мы в состоянии духовного удовлетворения, когда эти колебания чувств нашего преходящего существа не в силах поколебать вершину нашей души".

Эти вводные рассуждения предуготовляют читателя к пониманию внутренней динамики душевных движений действующих лиц рассказа и, по меньшей мере, к тому "синхронному" комментарию, которым сопровождает Экхарт сам евангельский рассказ. "Господин, говорит Марфа, скажи мне, чтобы она помогла мне!" Не из ненависти говорит она это, а в порыве нужности, обуявшей ее [...]. "Как так?" — Она видела, что Мария всецело была поглощена упоением блаженства. Она знала свою Марию лучше, чем Мария ее, — для этого она довольно долго жила. Жизнь приносит самые ценные познания того, что нам дано на земле, жизнь учит ценить высокие и просвещающие чувства больше всего того, что [...] может когда-либо быть даровано нам в этой жизни [...] На этой же ступени стояла и Марфа; оттого и ее обращение [...] надо понимать: моя сестра воображает себе, что она уже может все, чего бы только ни пожелала, только оттого, что так хорошо ей сидеть, приютившись подле Тебя. Однако посмотрим, так ли оно: "Вели ей встать и уйти от Тебя!" Это было скорее шуткой, а не серьезными словами. Мария была так полна мечты, ее влекло куда, она не знала, желалось ей чего? сама не знала! Мы слегка подозревали эту милую Марию в том, что она сидела так у ног Господних больше чтобы испытывать это состояние, нежели ради духовной жажды. Вот почему обращение Марфы: "Господин, скажи, чтоб она встала!". Она боялась, что сестра предастся сладостным чувствам и остановится на этом [...]". И далее Экхарт психологизирует евангельский рассказ, ищет мотивировки происходя-

щего в душевных особенностях участниц действия, вскрывая тем самым или попутно диалектику движений души каждой из сестер. Исходный материал становится для Экхарта только основой, на которой воссоздается "художественная" версия, удивительно верная источнику в том, что касается "факторов", и существенно новая в том, что относится к экспликации внутренних движений и соответственно мотивировок происходящего, более того, к перемещению оценочного акцента⁵⁸.

Сходные задачи иногда решаются Экхартом в весьма многочисленных у него и нередко весьма сложных "если"-конструкциях ("если $x, y, z \dots$, то $a, b, c \dots$ "), отмеченных ранее. В ряде случаев с их помощью описывается, по сути дела, психологический эксперимент, опыт тайноведения души, ее мистического постижения. Упоминаемый выше диалог, обычно называемый "Дитя", выглядит почти как иллюстрация юнгианской мифологемы божественного дитяти, в основе которой лежит известная архетипическая схема⁵⁹ с особыми сакрально отмеченными смыслами (дитя — Бог). Вопросо-ответная форма этого диалога, когда каждый ответ не столько решает проблему, поставленную в вопросе, но, напротив, превращается в загадку, требующую нового вопроса, отсылает к соответствующему типу архаичных мифопоэтических композиций. Сам же диалог разворачивается как божественная игра дитяти с вопрошающим, парадоксально приводящая к опознанию в мальчике Бога.

Но поэтическая природа текстов, созданных Мейстером Экхартом, проявляется не только на высших уровнях (семантика, образы, мотивы, композиция крупных блоков и т.п.), но и на низших, непосредственно связанных с языком, в частности, с его звуковой формой. Ключевая философия Экхарта — двуприродность основы (*grunt*): она основа для того, что основано на ней, но сама для себя бездна (*apgrunt*), т.е. обрыв основы, ее опустошение (ср. также понятие "праосновы" — *urgrunt*, также используемое у Экхарта)⁶⁰. Писатель не раз ведет искуснейшую

⁵⁸ "[...] первоначальная стадия мистики носит характер нравственный и практический. Это прежде всего упражнение в деятельной любви к ближнему. Все великие мистики более всего восхваляли практическую деятельность: не ставил ли сам Мастер Экхарт Марфу выше Марии и не говорил ли он, что дать нищему миску похлебки важнее, чем разделить экстаз апостола Павла? От него через его ученика Таулера идет та линия мистики, которая постоянно подчеркивает практическую сторону" (см.: Хейзинга И. Осень Средневековья. М., 1988, 249).

⁵⁹ См.: Jung C.G., Kerényi K. Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind. Hildesheim, 1980.

⁶⁰ Ср.: "Когда я пребывал еще в первооснове своей, у меня не было никакого Бога: я принадлежал себе самому. Я ничего не хотел, ничего не домогался, ибо я был тогда бытие без цели — и я был познающий себя самого в божественной правде. Тогда хотел я себя самого и ничего другого [...]. И тут пребывал я без Бога и вне всех вещей". — Ср. к "основе": «До тех пор, пока разум действительно не найдет и не постигнет основы, так что сможет сказать: "это так и не иначе", до тех пор весь он в искании и в ожидании, и не останавливается и не успокаивается ни на чем. В продолжении всего этого времени нет у него точки опоры; он и не

игру этими однокоренными словами, нюансируя их помещением в соответствующие контексты. Едва ли случайно, что один из стержневых примеров может быть понят в духе метрической схемы 8—8—7: *Ô grun- delôse tief apgrunt*⁶¹, / in dîner tiefe bistû hôch, / in dîner hô- cheit nider! (ср. далее: *wie mac daz sin alsô? Daz ist uns verborgen in dîner tiefe a p g r u n t*). В этом же тексте, обычно называемом "Von dem Überrschalle" (ср. и другие образования на *über-* у Экхарта в связи с "сверх"-словарем Псевдо-Дионисия, о чем см. выше), варьируются темы приведенного отрывка⁶², а сам отрывок кончается тремя рифмованными (на — *al*: *geval — überall-überschall*, ср. отмеченность этих *über*, здесь же — *höchste*) стихами, что придает дополнительную весомость предположению о ква- зистиховой организации фрагмента *Ô grundelôse ...* с подчеркнутой темой бездны, низа, глубины (в контрасте с *hôch, hôcheit*), неоднократно повторявшейся и иногда близко варьиовавшейся в немецкой литературе более позднего времени⁶³.

Ориентацию на подобные "образные" философемы у Экхарта и у других писателей (Гете и романтики, особенно Новалис, позже Ницше, Рильке, Гессе и др.) нельзя считать случайной, как нельзя игнорировать или объяснить непременно "влияниями" совпадения между Экхартом

судит о вещах, пока не найдет их основы и сущности в истинном познании. [...] Никогда в этой жизни не открывается Бог настолько, чтобы это было "ничто" по сравнению с тем, что Он есть в действительности. Только в основе заключена истина, для разума же она закрыта и сокровенна. И не находит он, на что ему опереться, как на непреложное [...] ». — К "тлубине" ср.: "И это внутренний мир. Здесь Божья глубина — моя глубина. И моя глубина — Божья глубина. Здесь я пребываю вне моего, как и Бог пребывает вне Своего. [...] Из этой сокровеннейшей глубины должен ты творить все, что творишь без всякого "зачем"; — "он хочет знать, откуда эта сущность, он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда никогда не проникало ничего обособленного [...]"; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет и там он больше у себя, чем в себе самом. Ибо глубина эта — одна безраздельная тишина, которая неподвижна покоится в себе самой" и т.п. (ср. *βάθος* у Псевдо-Дионисия).

⁶¹ Ср. у Сузо: *Wol uf dar [...] in daz grundlos abgründ aller lieplichen dingen. K apgrunt* ср. еще: *und in diseme abegrunde verlûret der geist sich selber und enweis von Gotte noch van ime selber noch gelich noch ungelich* (Таупер); — *Voere ons in dinen afgront* (Рюйсбрук). Ср. употребление *abgrund*, как и *dunsteris, wüeste, funke, niht, grünen, brennen* (см. выше — у Экхарта) и т.п., в мистическом смысле у авторов XIII века (Мехтильд из Магдебурга).

⁶² Ср.: *Da diu zwei a p g r ü n d e in einer glîcheit swebent gegeistet und engeistet, dâ ein hôhez wesen [...]. Daz ist uns verborgen in sîner stilheit tiefe. Alle créatures ergründent niht daz iht.* — К теме "основы" ср.: *Kunisch H. Das Wort "Grund" in den Texten der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts.* Münster, 1929; *Wyser P. Der Seelegrund in Taulers Predigten.* Freiburg, 1958, не говоря о работах, специально посвященных Экхарту.

⁶³ Ср. у Новалиса — *Wer in das Bild vergangner Zeiten, / Wie tief in einen Abgrund sieht ...* и др.

и перечисленными выше традициями, обычно мистического характера⁶⁴. В подобных случаях лучше говорить об особой "отзывчивости" таких текстов: как чувствительнейшая мембрана, лишенная всего, опустошенная от реального "положительного" смысла, они (если следовать ходу мыслей Экхарта) становятся тем "ничто" ("ниче"), которое открыто всему и всё улавливает. Эти тексты становятся исключительно проницаемыми, но не столько в отношении друг друга, сколько в отношении того мистического субстрата "предельно" — и "запредельно" — апофатических конструкций. А эта ситуация делает отражающие ее тексты с большой долей вероятности "поэтическими" на том же основании, на каком эхо "поэтичнее" того, что оно отражает. *Таков и ты, поэт*, — скажет Пушкин в стихотворении об эхо, проникнув в смысл "эхоподобности" поэзии.

И, наконец, еще один аргумент в пользу "поэтического" в текстах Экхарта — его язык, о котором, впрочем, в этой связи можно сказать и больше, — он сам та сфера, где совершается художественное творчество, чудо преображения слова. Мастер Экхарт отдавал себе отчет и в великой силе слова и в том, что с его помощью можно творить чудеса (*wort hânt ouch grôze kraft; man möhte wunder tuon mit worten*, — писал он). К сожалению, в течение долгого времени господствовало ошибочное мнение и об отношении Экхарта к языку и о его роли в развитии немецкого языка. На основании ряда неверно интерпретируемых фак-

⁶⁴ Темы основы и ее отсутствия, *grunt* и *apgrunt* и по сути дела, и практически у Экхарта тесно связаны с другой ведущей темой — Ничто (*niht*): *apgrunt*, собственно, и есть Ничто, но Экхарт настаивает, чтобы это Ничто стало основой (*grunt*). "Все теряет здесь [в смерти. — В.Т.] душа, и Бога, и все творения. Странно звучит то, что душа должна также потерять и Бога. Я утверждаю: чтобы стать совершенной, ей даже более необходимо в некотором отношении лишиться Бога, чем творения. Пусть все будет потеряно, душа должна утвердиться на полном Ничто! И это также есть единственное намерение Бога, чтоб душа потеряла своего Бога". Этот призыв иметь основой Ничто был подхвачен и развит Ницше, у которого он стал знаком трагического, но добровольного выбора. — Ср. некоторые другие контексты Экхарта в связи с Ничто: «А лишь то сердце чисто, которое все созданное превратило в ничто». И ты должен, наконец, освободиться от ничто». Спорят о том, что так горит в аду? [...] я утверждаю: в аду горит "ничто". Сравнение: возьми горящий уголь и положи его на мою руку. Если бы я сказал: уголь жжет мою руку, то я был бы несправедлив к нему. Если я должен определить, что собственно меня жжет, то это делает "ничто". Ибо в угле есть нечто, чего нет в моей руке. [...] И единственно это "ничто" мучит пребывающие в аду души больше, чем своеволие или какой-либо огонь. [...] поскольку ты захвачен этим "ничто", постольку ты несовершенен. Поэтому, если вы хотите быть совершенны, вы должны освободиться от всякого "ничто"; — «Все вещи созданы из "ничто". Поэтому настоящий их источник — "ничто"; — «Бог — это существо, которое можно познать лучше всего через "ничто"; — «Хочет ли душа видеть Бога, не должна она иметь ничего общего с "ничто". Кто видит Бога, тот также познает, что все творения "ничто" и т.д.; ср. выше об общем и различном между Богом и Ничто. — Нужно еще раз подчеркнуть утверждение Псевдо-Дионисия о том, что Б о г е с т ь Н и ч т о (ср. *μὴδὲν*), и то, что эти слова были процитированы (со ссылкой на него) Экхартом.

тов делали вывод о враждебности к языку (*Sprachfeindlichkeit*) эхкартовской мистики⁶⁵. Между прочим, указывали, что сама мистика как бы предполагает реакцию п р о т и в языка⁶⁶, и, исходя из подобных посылок, весь вопрос помещали в совершенно ложную перспективу. На самом же деле, отношение мистики к языку иное: оно предполагает ее реакцию н а язык⁶⁷, т.е. тот тип о с о з н а н н о г о отношения к языку, свободного от рутины и автоматизмов, который возможен при умении встать в н е языка, взглянуть на него остраненно и понять его пределы и возможности. Не враждебность к языку, но понимание того, что он не является универсальной отмычкой к любому содержанию, и борьба за адекватное выражение в нем мистических переживаний и открывающихся в них и через них смыслов составляют суть взгляда мистиков круга Экхарта и, конечно, самого его на язык. Оставляя сейчас в стороне всю проблему языка и религии (кстати, немислимой без языка, без ее языкового выражения)⁶⁸, уместно обозначить более специфические аспекты ее. Прежде всего стоит прислушаться к самому Экхарту. Для него то, что пережито в *"unio mystica"*⁶⁹, должно быть *gewortet*, воплощено в слово, "вословлено"⁷⁰, хотя бы уже потому, что Божественное откровение совершилось на человеческом языке. Священное нуждается в воплощении в слове, а то сверхреальное, которое открывается в мистическом опыте и связанном с ним переживании,

⁶⁵ В частности, ссылались на слова и выражения, которые толковались как признание несостоятельности языка, его неспособности быть конгенитальным мистическим переживаниям и прозрениям, ср. *namelos, âne namen, wortelos, unwortelich, unsprechelich, unûzsprechenliche gotheit* и т.п.

⁶⁶ Ср.: *Quint J.* Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts // DVS 27, 1953, 55.

⁶⁷ См.: *Nix U.* Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung. Düsseldorf, 1963, 60.

⁶⁸ Ср.: *Lüers G.* Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg. München, 1926; *Melzer F.* Unsere Sprache im Lichte der Christusoffenbarung. Tübingen, 1946; *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 3. Darmstadt, 1956; *Tsirsch F.* Religion und Sprache // Festgabe für Rudolf Hermann. Berlin, 1957; *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959; *Guardini R.* Die religiöse Sprache // Die Sprache. München, 1959; *Schneemelcher W.* Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche. Berlin, 1959; *Nix U.* Op. cit., 26–45 etc. — Ср. также: *Manthey F.* Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin. Paderborn, 1937.

⁶⁹ Ср.: *Aschtiani M.* Der dialektische Vorgang in der mystischen "Unio-Lehre" Eckharts und Maulanas und seine Vermittlung durch ihre Sprache. Ein Beitrag zur Problematik der Welt-Mensch-Gott-Beziehung in der deutschen und iranischen Mystik. Teheran, 1971.

⁷⁰ Слово "Worten", столь актуальное в современной философии языка и в языкознании, кстати, было взято у Экхарта. См.: *Weisgerber L.* Der Begriff des Wortens // *Corolla linguistica*. Festschrift Ferdinand Sommer. Wiesbaden, 1955. 248 ff.; *Idem.* Das Worden der Welt als sprachliche Aufgabe der Menschheit // *Sprachforum*. I. 1. 1955. 13 ff.

священно. Мистическое слово, мистическая речь неотделимы от этого, и они непосредственно откликаются на присутствие священного, на само его явление⁷¹. Мистическое слово — не мертвое слово из лексикона и не стершееся слово повседневной профанической речи. Оно "заражено" напряжением и энергией соответствующего мистического переживания, соприродно ему. Такое слово, как и мистическое переживание, всегда живо, бытийственно, зорко, но в то же время оно никогда не окончательно и всегда *in statu nascendi*, оно сверхчувствительно и "пусто" (в смысле Экхарта) — и поэтому потенциально "полно" смыслов, которые оно не столько фиксирует, сколько рождает, не столько "имеет", сколько "бытийствует" ими. Это слово может быть зыбким, трепетным и может выходить за свои собственные пределы, ему можно предъявить претензии в несовершенстве и неокончателности, но оно всегда обращено к смысловой глубине и никогда не умерщвляет смыслы⁷². Оно напряженно и интенсивно: начинаясь как средство пробиться к сути, оно становится самой сутью, ее явленным светом, указующим человеку путь к Богу. В этой перспективе оценка языка Экхарта и его роль как творца немецкого языка, способного максимально приблизиться к мистическому опыту, его переживанию, проникнуть за завесу феноменального мира, должна быть пересмотрена. И этот пересмотр уже начался⁷³.

Пользуясь языком экзистенциалистской чеканки, можно сказать, что язык для Экхарта, создал он это или нет, был подлинным "домом бытия". И обращение его к народному языку само по себе и сви-

⁷¹ См.: *Nix U. Op. cit.*, 55.

⁷² Ср.: Die Bedeutung eines lebendigen Wortes ist, wenn es nicht terminologisch fixiert oder durch den Alltagsgebrauch abgestumpft ist, produktiv "überschwankend" und "überschießend" und gerade durch dieses Übersich-Hinausweisen offen für weitere Bestimmbarkeit und Bestimmtheit", см.: *Löwith K. Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt // Schneemelcher W. Op. cit.*, 46.

⁷³ Прежде всего см.: *Nix U. Op. cit.* Из предшествующих по времени работ о языке Экхарта ср.: *Kramm E. Meister Eckharts Terminologie, in ihren Grundzügen dargestellt.* Halle, 1884; *Rattke R. Die Abstraktbildungen auf "-heit" bei Meister Eckhart und seinen Jüngern.* Berlin. 1906; *Zirker O. Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik.* Jena. 1923; *Fahrner R. Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckhart.* Marburg. 1929; *Quint J. Die Sprache Meister Eckharts als Ausdruck seiner mystischen Geisteswelt // DVS 6, 1928; Idem. Mystik und Sprache; Brethauer K. Die Sprache Meister Eckharts im "Buch der göttlichen Tröstung".* Göttingen. 1931 (Diss.); *Schneider Th. Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckharts.* Berlin. 1935; *Schmoldt B. Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts.* Heidelberg. 1954 и др. Показательны и исследования языка писателей круга Экхарта, ср.: *Kirmse V. Die Terminologie des Mystikers Johannes Tauler.* Leipzig. 1930; *Nicklas A. Die Terminologie des Mystikers Heinrich Seuse.* Königsberg. 1914 (Diss.) etc. — Очень поучительны многие совпадения в языке немецкоязычного Экхарта и "грекофона" Псевдо-Дионисия (сфера запредельного). Исследователи (Nix, Scazzoso и др.) порознь отмечают как специфические особенности языка каждого из этих двух авторов то, что является в значительной степени общим как для них, так и для всей соответствующей традиции. Принципы, определяющие язык и поэтику ареопагитических сочи-

детельствовало о том творческом начале, узреваемом им в языке, которое смежно со сферой "художественного", и создавало предпосылки для дальнейшего и более углубленного художественного творчества⁷⁴. В этом отношении, пожалуй, именно Экхарт открывает собой характерную для немецкой культуры традицию отношения к языку, представленную именами Лютера, Гете, Гейдеггера и др., с одной стороны, и Гумбольдта, Вейсгербера, Трира и др., с другой. Взятый в творческом и бытийственном аспекте, язык — та сила, энергия, которая, преодолевая "инструментальность" и "объектность", становится субъектом — тем творящим началом, которое в процессе саморазвертывания познает и высшие духовные ценности и самого себя и дарит их человеку.

нений, оказались близки Экхарту. Много было усвоено им сознательно, хотя в целом "поэтическое", "художественное" в текстах Мейстера Экхарта, конечно, не может объясняться только из ареопагитических источников. Достаточно представить, как и мог быть крут чтения Экхарта, как и произведения изобразительного искусства и архитектуры ему пришлось видеть, что говорила ему окружающая природа.

⁷⁴ Ср. образный характер тех многочисленных лексических неологизмов, которые были введены в немецкий язык Экхартом (и Таулером).

SUMMARY

The central subject of the book is the analysis of the ancient civilizations of the Balkan and the Mediterranean area and the reconstruction of the ethnogenetic panorama of the South-Eastern Europe. The following problems are being discussed: ancient ethnolinguistic strata and systems of writing of the Balkan; Phrygian—Anatolian mutual relations; problems of the decipherment; a new treatment of the Greek and Latin accent; Indo-European and Semitic lexical comparison; etymological studies, etc. The mythology and the ritual are represented by the articles dealing with the sacred king and his symbolics; with the mythologeme of "Fright and Horror" and that of nectar; with Tantalos and the idea of "tantalism"; with the rites of the sacrifice, etc. The semiotic analysis of the structure of the text is concerned both with antiquity and modern times (Homer, Heraclite, T. Livius, Meister Eckhart, Vjačeslav Ivanov...). The new publications of the Coptic gnostic texts from Nag-Hammadi and their interpretation seem to be one of the most important parts of this book timed to the VI. International Congress of the South-East European Studies (Sofia, 1989).

СОДЕРЖАНИЕ

К шестидесятилетию Вячеслава Всеволодовича Иванова	3
<i>Вяч.Вс. Иванов.</i> Древнебалканские названия священного царя и символика царского ритуала	6
<i>Е.А. Хелимский.</i> К оценке надежности индоевропейско-семитских лексических сопоставлений	13
<i>А.А. Молчанов.</i> Письменности Крита II тыс. до н.э. и изучение древнейших лингвотнических слоев на юге Балкан.	20
<i>Л.С. Баюн, В.Э. Орел.</i> Фригийско-анатолийские языковые отношения.	24
<i>В.П. Нерозник.</i> К дешифровке новонайденной фригийской надписи из Гезлер Кею	34
<i>Т.М. Николаева.</i> Фонетическая природа греческого и латинского ударения: преемственность, эволюция, скачок?	44
<i>Н.Н. Казанский.</i> К этимологии теонима <i>Гера</i>	54
<i>В.Э. Орел.</i> Еще раз о Страхе и Ужасе	58
<i>В.Н. Топоров.</i> Миф о Тантале (об одной поздней версии – трагедия Вячеслава Иванова)	61
<i>Е.Г. Рабинович.</i> Мифологема нектара – опыт реконструкции	111
<i>Т.В. Цивьян.</i> Образ и смысл жертвы в античной традиции	119
<i>Н.В. Брагинская, Д.Н. Леонов.</i> Титаресий, Стикс и Коцит (к интерпретации Каталога кораблей, Илиада II, 748–755)	132
<i>С.Н. Муравьев.</i> Скрытая гармония. Подготовительные материалы к описанию поэтики Гераклита на уровне фонем	145
<i>Н.Н. Казанский.</i> Победная надпись Тита Квинкция (Liv. VI, 29,9)	165
<i>М.К. Трофимова.</i> Из истории ключевой темы гностических текстов	169
<i>В.Н. Топоров.</i> Мейстер Экхарт – художник и “ареопагитическое” наследство	219

Научное издание

ПАЛЕОБАЛКАНИСТИКА И АНТИЧНОСТЬ

Сборник научных трудов

*Утверждено к печати
Институтом славяноведения
и балканистики АН СССР*

Редактор издательства *Г.Н. Корозо*

Художник *Э.А. Дорохова*

Художественный редактор *И.Ю. Нестерова*

Технические редакторы
Г.П. Каренина, Л.В. Русская

Корректор *З.Д. Алексеева*

Набор выполнен в издательстве
на наборно-печатающих автоматах

ИБ № 39079

Подписано к печати 22.06.89
Формат 60×84 1/16 Бумага офсетная № 1
Гарнитура Пресс-Роман. Печать офсетная
Усл. печ. л. 14,9. Усл. кр.-отт. 15,2. Уч.-изд. л. 18,2
Тираж 3000 экз. Тип. зак. 1493
Цена 3 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485,
Профсоюзная ул., д. 90

Ордена Трудового Красного Знамени
1-я типография издательства "Наука"
199034, Ленинград В-34, 9-я линия, 12

3 руб.

К. Брынкуш (С. Brâncuși)
Барышня Погани II
Мрамор с прожилками,
1919 г.



•Наука•



ПАЛЕОБАЛКАНИСТИКА И АНТИЧНОСТЬ